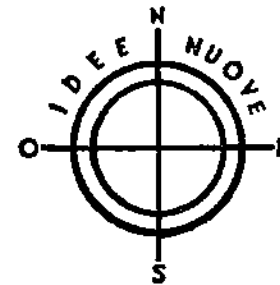


EDMUND HUSSERL

MEDITAZIONI CARTESIANE

Edizione italiana a cura di Filippo Costa



VALENTINO BOMPIANI
MILANO 1976



Titolo originale:
CARTESIANISCHE MEDITATIONEN

© 1950, M. Nijhoff

Traduzione dal tedesco di
FILIPPO COSTA

II EDIZIONE RIVEDUTA

© 1960, Casa Editrice Valentino Bompiani
Via Pisacane, 26 - Milano
CL 04-0126-9

PREFAZIONE

Sono lieto di pubblicare questa nuova traduzione, interamente rifatta, di un testo divenuto ormai un "classico" della filosofia contemporanea. Non mi sono limitato a correggere errori o migliorare l'espressione, ma ho adottato criteri interpretativi relativamente nuovi, frutto dello sviluppo che lo studio di Husserl ha avuto in Italia nell'ultimo decennio.

Non ho tradotto le Lezioni Parigine, che sono come il primo abbozzo delle Meditazioni Cartesiane, poiché ritengo che il loro interesse sia solamente storico e di pertinenza dello studioso specialista il quale ricorrerà al testo originale. Mi è sembrato più opportuno un breve studio comparativo tra i due testi, che costituisce la terza appendice. Analogo atteggiamento ho assunto riguardo alle varianti e alle note critiche di Roman Ingarden, contrariamente a ciò che mi era sembrato opportuno nella precedente edizione. Infine ho rinunciato a uno studio introduttivo, date le abbondanti monografie di cui oggi può disporre il lettore italiano. Tuttavia nelle tre appendici ho espresso alcune vedute interpretative fondamentali, in parte sviluppate nei miei saggi husserliani.

I riferimenti s'intendono all'edizione tedesca del 1950, rimasta fino a ora l'unica del testo originale delle Meditazioni Cartesiane. Le appendici sono basate su questa stessa edizione.

FILIPPO COSTA

INTRODUZIONE

§ 1. Le Meditazioni di Cartesio come modello dell'auto-riflessione filosofica.

Poter parlare della fenomenologia trascendentale in questa degnissima dimora della scienza francese è cosa che mi riempie di gioia per un particolare motivo. È infatti il maggior pensatore francese, Renato Cartesio, che con le sue *Meditazioni* ha dato nuovo impulso alla fenomenologia. Lo studio di quest'opera ha invero contribuito grandemente a trasformare la fenomenologia, ancora in fase di sviluppo, in una sorta di filosofia trascendentale. Per tanto si potrebbe dire quasi che la fenomenologia è un neo-cartesianesimo sebbene, proprio in virtù di uno sviluppo radicale dei motivi cartesiani, essa sia costretta a negare quasi tutto il contenuto dottrinale comunemente noto della filosofia cartesiana.

Data questa situazione, posso essere anticipatamente sicuro del Vostro interesse, se prendo le mosse da quei motivi delle *Meditationes de Prima Philosophia*, che hanno, come io credo, un valore eterno, e se intendo caratterizzare, in riferimento a questi motivi, le trasformazioni e le innovazioni in cui sorgono il metodo e la problematica della fenomenologia trascendentale.

Ogni principiante di filosofia conosce il meraviglioso processo di pensiero contenuto nelle *Meditazioni*. Richiamiamone l'idea direttrice. Quest'idea mira ad una completa riforma della filosofia per farne una scienza a

fondamento assoluto, il che implica, per Cartesio, una riforma corrispondente in tutte le scienze. Infatti queste non sono altro, per lui, che parti non indipendenti della scienza universale, la filosofia. Soltanto entro la sua unità sistematica esse possono assurgere a scienze autentiche. Ma alle scienze, così come si sono storicamente formate, manca una tale autenticità la quale si consegue mediante la fondazione totale ed ultima su vedute assolute, al di là delle quali non è possibile risalire. C'è quindi bisogno di una ricostruzione radicale che soddisfi all'idea della filosofia, intesa come universalità delle scienze e presa nell'unità di una tale fondazione razionale.¹ L'esigenza di una ricostruzione agisce in Cartesio nel senso di una filosofia soggettivamente orientata. Questo orientamento soggettivo si compie in due gradi significativi. In primo luogo chiunque vuole essere seriamente filosofo deve *una volta nella sua vita* ritrarsi in se stesso e cercare dentro di sé di abbattere tutte le scienze ritenute fino allora valide e di ricostruirle. La filosofia, la *sagesse*, è una questione tutta personale del filosofo. Deve diventare saggezza sua propria, che egli acquista da sé, sapere che tende all'universale, del quale egli possa, all'inizio ed in ogni momento, rispondere in base alle sue vedute assolute. Da che io ho deciso di vivere nel raggiungimento di questo fine, decisione che sola mi può portare al divenire filosofico, ho scelto con ciò stesso di iniziare dalla assoluta povertà di conoscenze. È chiaro che debbo innanzitutto pensare come io possa trovare un metodo per proseguire nel cammino che mi condurrà al sapere vero e proprio. Le Meditazioni cartesiane

¹ *Annotazione marginale del manoscritto*: Inserzione. Questo è il testo dell'inserzione: "si obietta che pur la scienza, la filosofia, sorge dalla cooperazione della società scientifica dei filosofi ed in ogni grado soltanto così ottiene la sua completezza. Al che Cartesio risponderebbe: io posso andar debitore di molto agli altri, o a tutti insieme o singolarmente, ma ciò che per loro è vero e che essi mi presentano come accettabile in base alle loro vedute, non è per me che un suggerimento. Se debbo accettarlo io, debbo allora giustificarlo in base ad una veduta del tutto mia. Qui sta la mia autonomia teoretica, quella mia e quella di ogni scienziato." (a)

non vogliono dunque rimanere soltanto una questione privata del filosofo Cartesio, e tanto meno una semplice forma letteraria suggestiva data ai fondamenti primi della filosofia. Esse costituiscono piuttosto il modello delle meditazioni necessarie a chiunque inizi a filosofare, poiché la filosofia può sorgere originariamente solo da queste meditazioni.¹

Volgendoci ora al contenuto delle Meditazioni che oggi ci è divenuto così estraneo, osserviamo che vi si compie il ritorno all'io filosofante in un secondo e più profondo significato, quello cioè del ritorno all'ego delle *cogitationes* pure. Il meditante compie questo ritorno col noto singolare metodo del dubbio. Egli infatti, mirando con una radicale consequenzialità al fine di una conoscenza assoluta, s'interdice di far valere come esistente ciò che non resti garantito contro ogni ammissibile possibilità di dubbio. Egli compie quindi una critica metodica della certezza vissuta nell'esperienza e nel pensiero naturali, tenendo d'occhio la possibilità di porla in dubbio e cerca di ottenere, escludendo tutto ciò che lasci aperta una possibilità al dubbio, un eventuale contenuto di evidenze assolute. Procedendo con questo metodo, la certezza dell'esperienza, per la quale il mondo è dato nella sua vita naturale, non resiste alla critica; di conseguenza l'essere del mondo, in questo stadio iniziale, deve restare senza valore. La sola cosa che il meditante mantiene come esistente in modo indubitabile, tal che non può essere cancellato anche se il mondo non esistesse (*b*), è sé medesimo come ego puro delle sue *cogitationes*. L'ego così "ridotto" [*reduzierte*] compie ora una specie di processo filosofico solipsistico. Esso cerca apoditticamente una via sicura per la quale nella sua pura interiorità possa includersi una exteriorità oggettiva. La realizzazione di ciò si ha nel modo ben noto, consistente nel concludere dapprima immediatamente alla esistenza ed

¹ A conferma di questa interpretazione, cfr. *Lettre de l'Auteur* al traduttore dei *Principia*.

alla veracità divina e quindi, mediante essa, alla natura oggettiva, al dualismo delle sostanze finite, in breve, al piano oggettivo della metafisica e delle scienze positive, e infine a queste scienze. Tutti i ragionamenti vengono condotti, come debbono, in base a principi che sono immanenti al puro ego, che gli sono *innati*.

§ 2. Necessità di un nuovo cominciamento radicale della filosofia.

Fin qui Cartesio. Domandiamoci ora: val proprio la pena andare in cerca di un valore di eternità da attribuire a questi pensieri? Sono essi ancora in grado di infondere forza vitale al nostro tempo?

In ogni caso è sempre da meditare sul fatto che le scienze positive, che pur avrebbero dovuto ottenere con queste Meditazioni una fondazione razionale assoluta, si son ben poco curate di esse. È certo che le scienze positive, dopo uno sviluppo brillante durato tre secoli, si sentono impedita dalla mancanza di chiarezza nei lor principi. Ma a queste non capita, mentre cercano di rinnovare la forma dei principi, di rifarsi alle Meditazioni Cartesiane. D'altro canto pesa molto il fatto che le Meditazioni hanno avuto un successo veramente unico per una opera filosofica, appunto perché esse annunciano il ritorno all'ego cogito puro. Effettivamente Cartesio ha inaugurato una filosofia di specie interamente nuova. Cambiando interamente lo stile della filosofia, Cartesio si volge radicalmente dall'oggettivismo spontaneo al soggettivismo trascendentale che, attraverso tentativi sempre nuovi e pur sempre insufficienti, sembra tendere ad una forma finale necessaria. Non dovrebbe quindi questa tendenza costante portare in sé un senso di eternità e contenere per noi un grande compito, impostoci dalla storia stessa, al quale tutti noi siamo chiamati a collaborare?

La dispersione della filosofia contemporanea nella sua attività disordinata ci dà ben a pensare. Fin dalla metà

del secolo scorso c'è stato un decadimento che non si può disconoscere, a paragone del secolo precedente, se si vuol considerare la filosofia occidentale dal punto di vista dell'unità della scienza. Quest'unità è andata perduta sia nella determinazione del fine e sia nella problematica e nel metodo. Dacché con l'inizio dell'età moderna la fede religiosa si è sempre più esteriorizzata in un convenzionalismo privo di vita, l'umanità intellettuale si è levata alla nuova grande fede, la fede nella autonomia della filosofia e della scienza. L'intera cultura umana doveva riformarsi in una nuova cultura autonoma.

Ma intanto anche questa nuova fede ha perduto il suo genuino carattere e si è affievolita. E non senza ragione. Al posto della filosofia vivente in modo unitario, non abbiamo che una letteratura crescente all'infinito ma priva di connessione interna; al posto di una seria mediazione tra le teorie in contrasto, che pur nel loro opporsi manifestano un'intima solidarietà, in quanto convengono assieme nelle loro convinzioni fondamentali e nutrono una fede sicura nella vera filosofia, non troviamo che pseudo-esposizioni e pseudo-critiche, mere apparenze di un filosofare che vuole la seria collaborazione e reciprocazione dei filosofi. Ma non si trova la minima traccia di uno studio convergente, consapevole e responsabile, condotto nello spirito di una seria collaborazione e con l'intento di raggiungere risultati oggettivamente validi. Oggettivamente valido qui non significa altro che ottenuto come risultato di chiarificazione di una critica vicendevole tra le opposte parti, tale quindi da resistere ad ogni critica ulteriore. Ma dato che tanti sono i filosofi e ancor di più le filosofie, come sarebbero possibili in realtà uno studio ed una collaborazione siffatti? Ci sono in verità dei congressi filosofici — ma in essi convengono solo i filosofi non le filosofie. A queste manca un comune luogo spirituale in cui riescano a reciprocarsi, ad operare l'una per l'altra. Può darsi che la situazione sia migliore al di dentro delle singole scuole o dei singoli indirizzi filosofici; ma poiché si tratta sempre di aspetti isolati, la caratteristica da noi no-

tata rimane ancora essenzialmente valida riguardo allo stato complessivo attuale della filosofia.

Ora in questa età infelice non ci troviamo noi forse in una situazione simile a quella in cui si trovò Cartesio nella sua giovinezza? Non è già tempo di far rivivere il suo radicalismo filosofico originario? Non è già tempo di sottoporre ad una "rivoluzione cartesiana" l'enorme letteratura filosofica, la quale confonde assieme le grandi tradizioni or con più seri tentativi di ricominciare daccapo ma ora anche con suggestioni provenienti dalle mode letterarie, che mirano a fare colpo ma non allo studio serio, e quindi di cominciare con nuove *Meditationes de Prima Philosophia*? Non dobbiamo forse ricondurre, in fine, la desolazione della nostra situazione filosofica al fatto che gli impulsi provenienti da quelle Meditazioni hanno perduto la loro originaria forza vitale, poiché è andato perduto lo spirito stesso del carattere radicale della responsabilità filosofica? La nostalgia di una filosofia vitale ha portato nell'età moderna a diverse rinascite. Or non dovrebbe forse l'unica rinascita feconda esser quella che le *Meditazioni Cartesiane* hanno suscitato? Non però nel senso che esse siano da accettare in tutto e per tutto, essendo invece ancora da scoprire il senso più profondo del loro radicalismo consistente nel ritorno all'ego cogito, per metter quindi in evidenza, in un secondo momento, i valori di eternità che ne emergono (c).

In ogni caso resta con ciò segnata la via che ha condotto alla fenomenologia trascendentale.

Noi vorremmo adesso percorrere insieme questa via; vogliamo cartesianamente, da filosofi che assumono un inizio radicale, compiere delle "meditazioni", adottando naturalmente una estrema prudenza critica ed essendo disposti ad ogni trasformazione necessaria dell'antico cartesianesimo. Per ciò occorre qui illustrare ed evitare gli errori seducenti in cui son caduti Cartesio ed i suoi successori.

Prima Meditazione

LA VIA VERSO L'EGO TRASCENDENTALE

§ 3. La distruzione cartesiana e l'idea-fine direttiva di una fondazione della scienza.

Noi cominciamo di nuovo, ciascuno per conto proprio e in sé medesimo, nella decisione di filosofi che si pongono in un cominciamento radicale, a porre innanzitutto fuori causa tutte le convinzioni finora ritenute valide, comprese tutte le nostre scienze. L'idea direttiva delle nostre meditazioni sia, come per Cartesio, quella di una scienza da fondare in autenticità radicale ed infine quella di una scienza universale. Ma poiché non disponiamo di alcuna scienza già data che ci sia da esempio, dato che nessuna mantiene per noi la sua validità, com'è possibile ammettere, siccome indubitabile, l'idea di una scienza dotata di fondamento assoluto? Si tratta di una legittima idea-fine, di un fine possibile per la prassi possibile? È chiaro che noi non possiamo presupporre nemmeno questo e tanto meno possiamo ritenere pregiudizialmente per certa qualsiasi norma per tali possibilità, o anche un carattere formale che si pretenda naturalmente valido, appartenente alla scienza autentica in quanto tale (d). Infatti ciò equivarrebbe, in conclusione, a presupporre un'intera logica come teoria della scienza mentre anch'essa dev'esser compresa nella distruzione di ogni scienza. Lo stesso Cartesio si era premunito di un ideale scientifico, quello della geometria, o meglio della scienza matematica della natura. Questo è stato un pregiudizio fatale per secoli di filosofia ed ha determi-

nato, non essendo stato sottoposto a critica, le meditazioni stesse. Era innanzitutto naturale per Cartesio che la scienza universale avesse la forma di un sistema deduttivo, per cui l'intero edificio deve riposare su di un fondamento assiomatico che giustifica la deduzione. Per Cartesio l'assioma della autocertezza assoluta dell'ego, insieme ai principi assiomatici connaturati all'ego, ha in rapporto alla scienza universale una funzione analoga a quella che, in geometria, spetta agli assiomi geometrici; solo che quel fondamento assiomatico è ancor più profondo di quello della geometria, essendo anzi chiamato a contribuire anche alla fondazione ultima della geometria.

Tutto questo non deve condizionarci. All'inizio noi non presupponiamo alcuna scienza che abbia valore di ideale normativo; non potremo ammettere il valore di un ideale siffatto, se non saremo noi a crearcelo di nuovo.

Ciò non vuol dire che dobbiamo rinunciare al compito generale della fondazione assoluta della scienza. È questo scopo che deve costantemente motivare il processo delle nostre meditazioni, come di quelle cartesiane, ed esso deve venirsi formando progressivamente in concreta determinatezza. Solo che dovremo esser prudenti quanto al modo in cui proporci il nostro fine; noi non dobbiamo veramente presupporne mai la possibilità. Ma come possiamo prima illustrare e poi assicurare il modo di stabilire questo fine? (f).

È naturale che non deriviamo l'idea della scienza dalle scienze che ci sono date di fatto. Ma poiché queste, nel nostro atteggiamento critico radicale, sono divenute delle mere scienze presunte, anche l'idea-fine universale che loro conviene deve divenire per noi anch'essa un'idea presunta. Non sappiamo cioè ancora se quest'idea debba realizzarsi. Tuttavia, pur sotto questa forma presuntiva ed in una universalità indeterminata e fluida, noi la possediamo; abbiamo dunque l'idea di una filosofia, senza sapere se e come sia da realizzare. Noi l'assumiamo come una presunzione provvisoria e l'accettiamo a scopo di ricerca; da quest'idea, a titolo di ricerca, ci faremo guidare nelle

nostre meditazioni. Ben a ragione dobbiamo ponderare sul modo in cui potremo pensare la possibilità di tale idea, e quindi come dovrà essere realizzata. Così c'imbatteremo certo in strane complicazioni, fin dall'inizio; ma come potremo evitarle, dal momento che il nostro radicalismo non deve rimanere un gesto insignificante ma tradursi in un fatto reale? Procediamo quindi con pazienza.

§ 4. L'idea-fine della scienza, svelata nel viverla come fenomeno noematico.

È manifesto che per prima cosa bisognerà illustrare l'idea direttiva che all'inizio ci si presentò in vaga universalità. Non si tratta naturalmente di formare il concetto di scienza mediante un'astrazione comparativa basata sulle scienze esistenti di fatto (g). Nel senso di tutta la nostra trattazione è già compreso il fatto che le scienze, in quanto fatti culturali, non sono la stessa cosa delle scienze in senso autentico, poiché quelle, oltre al loro esserci di fatto, contengono la pretesa che non si testimonia realizzata nella mera fattizietà. Proprio in questa pretesa risiede la scienza come idea — idea della scienza autentica.

Come possiamo svelare e cogliere quest'idea? Può anche esserci vietata una presa di posizione sul valore delle scienze di fatto (valore cui esse pur pretendono) e quindi sul carattere proprio delle loro teorie, in correlazione alla solidità del loro metodo teoretico; nulla però ci impedisce di penetrare con la nostra vivente esperienza la tendenza e l'attività scientifiche e di renderci così chiaro e distinto il punto cui propriamente si mira. Entrando quindi, con progressivo approfondimento, nell'intenzione della tendenza scientifica, vediamo spiegarci innanzi i momenti costitutivi dell'idea-fine universale della scienza autentica e anzi nel suo primo differenziarsi.

Convieni qui innanzitutto apportare un primo chiarimento dell'atto giudicativo e del giudizio stesso, distinguendo *giudizi immediati* da *giudizi mediati*. Nei giudizi mediati il senso è riferito ad altri giudizi, di modo che la credenza giudicativa del primo giudizio presuppone quella di questi altri, nel modo in cui si crede qualcosa in virtù di qualcos'altro già creduto. In seguito si chiarirà la tendenza verso giudizi fondati, ossia l'attività fondante entro la quale deve giustificarsi la correttezza, la *verità* del giudizio, oppure, nei casi di fallimento, la scorrettezza e la falsità. Questa giustificazione è, nei giudizi mediati, essa stessa mediata, basandosi sulla giustificazione dei giudizi immediati inclusi nel senso del giudizio e contiene concretamente anche la giustificazione di questi ultimi. Si può *sempre ritornare*, quando si voglia, alla fondazione già eseguita e alla verità che si è in essa giustificata. In virtù della libertà per la quale una verità consaputa come identicamente la medesima può essere riattualizzata, questa verità diviene acquisto o possesso stabile e si dice conoscenza singola.

Procedendo in modo siffatto (modo che è qui solamente indicato) noi perveniamo tosto all'idea di *evidenza*, mediante un'esposizione più precisa del senso che spetta alla fondazione o alla conoscenza. Nella fondazione autentica i giudizi si danno a vedere come *corretti*, convenienti; la fondazione è cioè la convenienza del giudizio con il contesto del suo stesso oggetto (una cosa o un contesto oggettivo). Detto più propriamente: il giudicare è un intendere (*Meinen*) e in generale un pretendere (*Vermeinen*) che la cosa stia così e così; il giudizio (ciò che è giudicato) è quindi solo qualcosa di preteso o meglio è il preteso contesto oggettivo oppure l'intenzione oggettiva, l'intenzione del contesto oggettivo. Ma di contro a ciò può sussistere una intenzione giudicativa privilegiata, cioè l'aver-consaputo giudicativamente una cosa determinata. Ciò dicesi evidenza. Invece che nel modo della mera intenzione lontana dall'oggetto, nell'evidenza la cosa è come *se stessa*, il contesto oggettivo è presente come se stesso

e il giudicante è quindi consapevole di sé stesso. Un giudicare meramente presuntivo in quanto trapassa in modo consapevole nella corrispondente evidenza, s'indirizza alle cose, ai contesti stessi. Questo trapasso porta in sé il carattere di un riempimento della mera intenzione, ossia il carattere della sintesi come identificazione esatta; si ha qui una presa di coscienza evidente della esattezza di quella intenzione che prima era lontana dalla cosa.

Così facendo noi vediamo emergere tosto alcuni tratti fondamentali della idea-fine che dirige ogni atto scientifico. Per es. lo scienziato non vuole solo giudicare, ma fondare i suoi giudizi. Detto più propriamente, egli non vuole far valere di fronte a sé e di fronte agli altri alcun giudizio come *conoscenza scientifica*, che egli non abbia completamente fondato e che pertanto non possa in ogni momento e fino in fondo giustificare, ritornando quando lo voglia al processo di fondazione che deve sempre potersi ripetere. Questa giustificazione può *de facto* rimanere allo stato di una mera pretesa, ma in ogni caso è in essa presente una meta ideale.

Ancora un'altra cosa deve qui aggiungersi a titolo complementare: noi dobbiamo distinguere il giudizio (nel senso più ampio dell'intenzione dell'essere) e l'evidenza dal giudizio e dall'evidenza antepredicativi. L'evidenza predicativa implica quella antepredicativa. L'oggetto dell'intenzione, o, nel caso, della visione evidente, viene ad espressione; la scienza vuole in generale giudicare in modo espresso e vuol mantenere il giudizio, la verità, come qualcosa di fissato nell'espressione. Ma l'espressione come tale è suscettibile di una migliore o peggiore adeguazione all'oggetto dell'intenzione che si dà per se stesso; essa ha quindi nella predicazione la sua propria prima adeguazione, con precisa evidenza o non-evidenza. In accordo a ciò si pone anche l'idea della verità scientifica, come contesto di rapporti predicativi che hanno o debbono acquistare un fondamento ultimo.

§ 5. L'evidenza e l'idea della scienza autentica.

Continuando la nostra meditazione secondo questo modo ed in questa direzione, noi, filosofando dall'inizio, sappiamo che la idea cartesiana della scienza e infine della scienza universale, che ha fondazione e giustificazione assolute, altro non è che l'idea direttrice costante che si trova in ogni scienza e nella tendenza scientifica verso l'universalità — indipendentemente dalla realizzazione effettiva di questa tendenza.

L'evidenza nel senso più ampio è *esperienza* dell'ente, dell'ente così determinato, anzi essa è l'autentico guadagnarsi dell'ente alla vista spirituale [*ein Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen*]. Quando si crea un contrasto con ciò che mostrano l'esperienza e l'evidenza, si produce allora il negativo dell'evidenza, o l'evidenza negativa, che ha per contenuto la falsità evidente. L'evidenza, cui appartiene in realtà ogni esperienza nel comune senso ristretto, può essere più o meno completa. L'evidenza completa e il suo correlato, la verità pura e schietta, si danno come l'idea dimorante nello sforzo verso la conoscenza, verso il riempimento dell'intenzione mirante; si danno cioè nell'atto in cui si vive quello sforzo. Verità e falsità, critica ed adeguazione critica alle datità evidenti, sono questioni di ogni giorno ed esercitano la loro costante funzione anche nella vita prescientifica. Or per la vita di ogni giorno, con i suoi scopi mutevoli e relativi, bastano solo evidenze e verità relative. Ma la scienza va in cerca di verità che siano valide una volta per tutte e per tutti gli uomini e rimangano valide di fronte a nuove prove e verifiche portate fino in fondo. Se la scienza, come pur essa deve finire per ammettere, non riesce a portare a compimento un sistema di verità assolute ed è costretta a modificare sempre di nuovo le sue "verità", essa deve tuttavia andar dietro all'idea della verità assoluta o scientificamente autentica e vivere al di dentro di un infinito orizzonte di approssimazioni che convergono verso l'idea stessa. Con queste approssimazioni essa intende di

potere oltrepassare in un processo all'infinito la conoscenza volgare. Ma perciò essa deve mirare all'universalità sistematica della conoscenza, sia riferendosi ad un territorio scientifico in sé chiuso e sia rifacendosi alla presupposta unità totale dell'essere, se è possibile una filosofia ed è posta in questione. Secondo l'intenzione, quindi, all'idea della scienza e della filosofia appartiene *un ordine conoscitivo che va dalle conoscenze in sé anteriori alle conoscenze in sé posteriori*. V'è quindi infine un principio ed un processo che non può essere arbitrariamente scelto, ma è fondato sulla natura stessa delle cose.

In questo modo dunque ci si scoprono, in quanto viviamo riflessivamente nell'aspetto universale dello sforzo scientifico, i tratti fondamentali di quella idea-fine della scienza autentica, che all'inizio è stata presente in modo vago, senza aver pregiudicata la possibilità di una tale scienza autentica o un ideale scientifico presuntivamente dato come naturale.

Non si può certo dire a questo punto: perché impicciarsi di tali ricerche e presupposti? È manifesto che queste appartengono alla dottrina generale della scienza, ossia alla logica, che deve ovviamente essere usata qui e nel seguito. Ora è proprio da questo "ovviamente" che dobbiamo guardarci. Notiamo ancora quel che abbiamo già detto contro Cartesio: come tutte le scienze che ci sono già date, così anche la logica è posta fuori valore dalla distruzione universale. Noi dobbiamo guadagnarci da noi stessi tutto ciò che conviene all'inizio del filosofare. Non possiamo fin d'ora saper affatto se in seguito ci si darà una scienza autentica del tipo della logica tradizionale.

Con il lavoro preparatorio fin qui svolto — in vero più approssimativamente indicato che esplicitamente eseguito — noi abbiamo raggiunto una chiarezza sufficiente per poter fissare un *primo principio metodico* per tutto il nostro procedimento ulteriore. È manifesto che io, posto al cominciamento del filosofare, in conseguenza del fatto che ho di mira il fine presuntivo della scienza autentica, non posso dare o lasciar valere alcun giudizio che non

abbia attinto all'evidenza, o alle *esperienze* in cui le cose ed i contesti correlativi al giudizio mi siano presenti *autenticamente* [*sie selbst*]. Certo io posso anche in ogni momento riflettere su ciascuna evidenza, valutarne la portata e rendermi evidente quanto essa si estenda e fin dove giunga la sua compiutezza e l'effettiva autodati-à delle cose. Ove manchi l'evidenza io non posso pretendere ad alcuna validità definitiva; tutt'al più farò conto del giudizio come di un possibile stadio di transizione nel cammino che porta all'evidenza.

Poiché le scienze tendono a predicazioni che esprimano in modo completo e con evidente adeguazione ciò che è intuito antepredicativamente, è naturale che ci si debba preoccupare anche di quest'ultimo aspetto dell'evidenza scientifica. Essendo il linguaggio comune fluttuante, polisenso e di troppo facile accontentatura quanto alla perfezione dell'espressione, è necessario che, anche ove si ricorra ai suoi mezzi di espressione, si dia ai significati un fondamento nuovo, orientandoli in modo originario verso le vedute intellettuali che sorgono scientificamente e che debbono quindi essere fissate in questi significati. Anche di questo teniamo conto nel nostro principio metodologico della evidenza, che fin d'ora esercita la sua funzione conseguentemente normativa.

Ma di che aiuto ci sarebbe questo principio e l'intera meditazione fin qui svolta, se essa non ci fornisse nessun appiglio per un effettivo cominciamento, per portare cioè l'idea della scienza vera e propria sulla via della realizzazione? Poiché a quest'idea appartiene la forma di un ordinamento sistematico di conoscenze — di conoscenze autentiche — si presenta come *problema del cominciamento* il problema delle conoscenze prime in sé, che debbono o possono sopportare l'intero edificio della conoscenza universale. Per noi che meditiamo, completamente poveri di conoscenza scientifica, debbono esservi pertanto, se il nostro fine presuntivo deve essere praticamente possibile, delle evidenze raggiungibili, le quali portino in sé l'impronta di una tale destinazione, che siano cioè conoscibili

come evidenze anteriori (*h*) a tutte le altre possibili. Esse debbono però anche contenere, in riguardo a questa stessa evidenza della precedenza, una sicurezza assoluta, se in base ad esse deve aver un senso il processo e la costituzione di una scienza sottoposta all'idea di un sistema definitivamente valido di conoscenze — con l'infinità presuntiva che quest'idea contiene.

§ 6. Differenziazioni dell'evidenza. L'esigenza filosofica di una evidenza apodittica ed in sé prima.

Ma pur qui, in questo decisivo punto iniziale, noi dobbiamo penetrare più addentro nella nostra meditazione. Il discorso sulla *sicurezza assoluta* o, che è lo stesso, sull'*assoluta indubitabilità*, ha bisogno di chiarimento. Esso ci fa notare che in un'esposizione più appropriata si differenzia l'idea della perfetta evidenza. Nei gradi iniziali della meditazione filosofica fin qui svolta noi ci imbattiamo nella sconfinata infinità delle *esperienze* prescientifiche, come evidenze ora più ora meno perfette. Imperfezione significa qui, di regola, incompletezza, unilateralità, relativa non-chiarezza, mancanza di distinzione nell'autodati-à delle cose o dei contesti oggettivi, per cui l'esperienza è affetta di alcune componenti che consistono in *preintenzioni* e *intenzioni secondarie* non riempite. Il perfezionamento si ottiene quindi come processo sintetico di esperienze concordanti in cui le intenzioni pervengono ad un'esperienza reale e riempitiva. L'idea corrispondente dell'esser-compiuto sarebbe quella della *evidenza adeguata*, ove però rimane indeciso se essa non stia per principio all'infinito.

Sebbene quest'idea guidi costantemente le mire dello scienziato, tuttavia per lui ha maggiore dignità (come ci fa comprendere l'esperienza dell'evidenza adeguata) un diverso genere di perfezione dell'evidenza, quello cioè della *apoditticità*, che può anche eventualmente trovarsi in evidenze inadeguate. È una indubitabilità assoluta con un

senso tutto proprio e particolare, quella che lo scienziato annette a tutti i *principi*, il cui valore di preminenza si manifesta nella tendenza, da parte sua, a dare un ulteriore e superiore fondamento a fondamenti già in sé e per sé evidenti, riducendoli a principi, per conferire ad essi la suprema dignità della apoditticità. Questa ha un carattere fondamentale che può essere così descritto:

Ogni evidenza è la comprensione autentica di un ente o determinazione, nel modo della autenticità [*es selbst*] e nella piena certezza di questo essere, sì da escludere quindi ogni dubbio.

Essa non esclude con ciò la possibilità che quel che finora era evidente possa poi esser posto in dubbio o che l'essere si riveli come una mera apparenza, cosa di cui l'esperienza ci fornisce molti esempi. E si può anche in ogni momento, mediante una riflessione critica sulla sua portata, conoscere anticipatamente la possibilità aperta che esso sia messo in dubbio, o che addirittura cada nel nulla, *nonostante l'evidenza*. Ma l'evidenza apodittica possiede il carattere notato di non essere solo in generale certezza d'essere delle cose o dei contesti oggettivi in essa evidenti, ma di scoprirsi nello stesso tempo, mediante una riflessione critica, come assoluta inconcepibilità del non-essere, in modo da escludere già pregiudizialmente ogni dubbio immaginabile perché privo di contenuto. Di più, l'evidenza di quella riflessione critica, quindi anche la evidente esistenza della impensabilità del non-essere di ciò che risiede nella certezza evidente, possiedono la dignità della evidenza apodittica, e così in ogni riflessione critica di grado superiore.

Riportiamoci ora al principio cartesiano della assoluta indubitabilità, per cui ogni dubbio concepibile ed ogni dubbio che di fatto sia senza fondamento dovrebbe essere escluso come principio per la costruzione della scienza autentica. Poiché questo principio è venuto emergendo e chiarificandosi attraverso la nostra meditazione, ci si domanda ora se e come esso possa esserci di aiuto per un cominciamento effettivo. Secondo quanto abbiamo det-

to già prima si costituisce come problema primo e determinato, appartenente all'inizio della filosofia, quello che cerca se ci si possano svelare delle evidenze le quali, come dobbiamo ora dire, contengano apoditticamente la convinzione che esse, come evidenze *in sé prime*, precedono tutte le altre evidenze possibili, e delle quali ci si possa in pari tempo convincere che esse pure sono apodittiche. Qualora fossero inadeguate, dovrebbero avere almeno un contenuto conoscibile apodittico, un contenuto d'essere, che in virtù della sua apoditticità sia assicurato una volta per tutte ossia assolutamente. Come poi, e fino a quanto, si possa proseguire nella costruzione della filosofia apoditticamente sicura, è problema che deve ora essere affidato ad una cura posteriore.

§ 7. Carattere non apodittico dell'evidenza dell'esserci del mondo; suo inserimento nella distruzione cartesiana.

Il problema delle evidenze in sé prime sembra risolversi senza difficoltà. Ora l'esistenza del *mondo* non si offre senz'altro come una tale evidenza prima? Al mondo si riferiscono la vita e l'azione di ogni giorno, al mondo si riferiscono pure tutte le scienze, in modo immediato le scienze dei fatti, in modo mediato le scienze a priori come strumenti metodologici. Prima di ogni cosa è in modo ovvio l'essere del mondo, tanto che a nessuno viene in mente di enunciarlo espressamente in una proposizione. Gli è che noi abbiamo una esperienza continuata in cui questo mondo continua a starci di fronte come un essere inquestionato. Ma di quanto questa evidenza è in sé anteriore a tutte le altre della vita mondana e di tutte le scienze che hanno per base e fondamento costante il mondo, di tanto noi dobbiamo considerare fin dove questa evidenza stessa, in questa funzione, possa pretendere al carattere di apoditticità. E se noi seguiamo in questa considerazione, ci si mostra che l'evidenza in questione non può

neanche pretendere al privilegio d'essere una evidenza assolutamente prima. Per ciò che riguarda la prima cosa, l'esperienza sensibile in generale, nella cui evidenza il mondo ci è già dato costantemente, non è senz'altro da accettare come evidenza apodittica, tanto da escludere la possibilità di mettere in dubbio se il mondo ci sia veramente, o invece tanto da escludere il suo non-essere. Non solo l'esperienza singola può decadere al valore di apparenza sensibile, ma anche l'eventuale nesso intero di esperienze, colto in unità, può darsi a divedere come apparenza assumendo l'aspetto di un *sogno coerente*. Ma l'avere indicato le svolte possibili cui l'evidenza può venire ad imbattersi non costituisce per noi una critica abbastanza plausibile dell'evidenza, né una prova completa a favore della possibilità di pensare il non-essere del mondo nonostante esso venga costantemente esperito. Noi riteniamo solo che, al fine di una radicale fondazione della scienza, l'evidenza dell'esperienza del mondo deve in ogni caso sottoporsi ad una critica sulla sua validità e sulla sua portata e che perciò non dobbiamo accoglierla senza esame come immediatamente apodittica. Pertanto non basta porre fuori valore tutte le scienze che ci sono già date e trattarle come inammissibili. Anche il loro corpo universale, quello del mondo della esperienza, dev'essere da noi sottratto ad ogni ingenua validità. L'essere del mondo fondato sull'evidenza naturale dell'esperienza non può più per noi essere un fatto naturale ma soltanto un fenomeno di valore.

Ma se ci fermiamo qui, quale base d'essere ci resta per un giudizio qualsiasi e specialmente per evidenze sulle quali e dalle quali poter fondare apoditticamente una filosofia universale? Non è il mondo espressione dell'universo dell'ente in generale? Potremo allora evitare di intraprendere mai, *in extenso* ed a titolo di compito primo, la critica dell'esperienza del mondo che finora abbiamo solo abbozzata? E se il risultato della critica dapprima supposto si confermasse, sarebbe allora fallito l'intero nostro risultato filosofico? E se poi il mondo non fosse in fine

il territorio assolutamente primo del giudizio, e se con l'esistenza del mondo fosse già presupposto un suolo d'essere in sé anteriore?

§ 8. L'«ego cogito» come soggettività trascendentale.

Compriamo qui ora, seguendo Cartesio, il grande rivolgimento che, eseguito in modo giusto, conduce alla soggettività trascendentale: la svolta verso l'*ego cogito* come quel che è apoditticamente certo e come campo giudicativo apoditticamente certo ed ultimo su cui può fondarsi ogni filosofia radicale (i).

Riflettiamo. Come filosofi che meditano in maniera radicale non abbiamo ancora né una scienza per noi valida, né un mondo che ci sia per noi. Il mondo invece di essere senz'altro esistente, ossia invece di valere nella credenza esistenziale [*Seinsglauben*] dell'esperienza in modo naturale, è per noi solo una semplice pretesa all'essere [*Seinsanspruch*]. Questo riguarda anche l'esistenza intramondana di tutti gli altri io, sicché noi a rigore non potremmo parlare propriamente più al plurale in senso comunicativo. Gli altri uomini (j) e gli animali non sono per me che datità di esperienza e solo in virtù dell'esperienza sensibile che io ho dei loro corpi; io non posso servirmi della validità della loro esistenza, poiché essa è messa in questione. Esclusi così gli altri, io perdo anche naturalmente tutte le formazioni della società e della cultura. In breve non solo la natura corporea ma l'intero e concreto mondo della vita è ormai per me solo un fenomeno d'essere anziché un essere.

Ma comunque stia la cosa riguardo alla pretesa di realtà effettiva che questo fenomeno solleva e comunque io possa una volta decidermi criticamente per l'essere o la parvenza, questo stesso fenomeno come mio fenomeno non è tuttavia un niente, bensì ciò che in generale rende possibile per me quella decisione critica e quindi ciò che rende possibile ciò che per me ha sempre senso e valore come

essere *vero*, valido in modo deciso o da decidere. E di nuovo: se io mi astengo, come posso liberamente fare e come ho fatto, da ogni credenza di esperienza, di modo che per me rimanga fuori valore l'essere del mondo d'esperienza, pur tuttavia questo mio astenermi è quel che è ed è qualcosa che s'inserisce nell'intera corrente della vita esperiente. Ed invero esso è *per me* costantemente presente, costantemente consaputo e percepito in una regione di presenze e nella più autentica originalità — esso come se stesso. Nel modo del ricordo ora questi, ora quei momenti passati del mio astenermi, vengono consaputi di nuovo ma appunto come questi *stessi momenti passati*. In ogni momento io posso, riflettendo, rivolgere lo sguardo e l'attenzione particolare a questo vivere originario e cogliere il presente come presente, il passato come passato, così appunto com'esso è. Così faccio io nel filosofare e in quanto uso quella astensione.

Il mondo esperito in questo vivere riflettente continua in certo modo a rimanere per me, percepito come prima, col contenuto che in ogni caso gli è proprio. Continua ad apparirmi come mi apparve prima, solo che io, come colui che riflette filosoficamente, non mantengo più, non do più valore alla credenza nell'essere [*Seinsglaube*], che è naturale per l'esperienza, sebbene questa credenza sia ancora là, di fronte a me e sia colta dall'attenzione del mio sguardo. Allo stesso modo va la cosa per tutte le altre intenzioni che appartengono alla mia corrente di vita e sono al di là della coscienza empirica, con le mie rappresentazioni non intuitive e i miei giudizi, posizioni di valori, decisioni, posizioni di fini e di mezzi, tutte parimenti non intuitive, ecc., e specialmente con le mie prese di posizione che necessariamente si attuano in quelle attività mediante un atteggiamento naturale non riflesso e non filosofico della vita, in quanto queste prese di posizione presuppongono il mondo in generale e quindi implicano in sé una credenza d'essere riguardo al mondo. Anche qui l'astenersi ed il lasciar fuori valore le prese di posizione, non significano per l'io filosoficamente riflettente che tutto ciò

scompaia dal campo di esperienza dell'io stesso. Le relative concrete esperienze vissute sono, lo ripetiamo, ciò cui si dirige lo sguardo e l'attenzione, solo che l'io attenzionante si comporta filosoficamente ed usa un atteggiamento di astensione nei riguardi di ciò che è intuito. E tutto ciò che in simili esperienze stava come "inteso" nella coscienza di valore (il giudizio relativo, la teoria relativa, i valori e gli scopi relativi, ecc.) rimane interamente mantenuto solo nella modificazione di valore di *mero fenomeno*.

Questo universale porre fuori valore ("inibire", "porre fuori giuoco") ogni presa di posizione di fronte al mondo oggettivo già dato e, in special modo, ogni presa di posizione quanto all'essere (concernente l'essere, l'apparenza, l'esser-possibile, l'esser-presunto, l'esser-probabile e simili), oppure, come suol dirsi, questa *epoché* fenomenologica, questa *messa entro parentesi* del mondo oggettivo, tutto ciò non ci pone di fronte come ad un mero nulla. Quello che piuttosto — ed appunto per ciò — diviene nostro proprio, o più chiaramente, quel che per ciò diviene proprio a me che medito, è il mio esperire puro con tutti i suoi momenti puri e tutto ciò che esso intenziona, l'universo dei *fenomeni*, nel senso della fenomenologia. L'*epoché*, come può anche dirsi, è il metodo radicale ed universale per il quale io colgo me stesso come io puro assieme alla mia propria vita di coscienza pura, nella quale e per la quale è per me l'intero mondo oggettivo, nel modo appunto in cui esso è per me. Ogni cosa mondana, ogni essere spazio-temporale è per me — ciò vuol dire vale per me e proprio in modo che io lo esperisca, lo percepisca, me ne ricordi, ne pensi qualcosa, lo giudichi, lo valuti, lo desideri, ecc. Questo dice, come è noto, Cartesio nella espressione *cogito*. Il mondo non è per me in generale altro di quello che esiste consapevolmente in tale *cogito* e che vale per me. Esso ha il suo senso intero, universale e speciale, e il suo valore d'essere solo in base a tali *cogitationes*. In queste scorre il mio intero "vivere-il-mondo", cui appartiene pure il vivere come ricerca e come fonda-

zione scientifica. Io non posso vivere esperire pensare valutare ed agire entro nessun altro mondo che non sia quello che in me e da me riceve il suo senso ed il suo valore. Se io mi pongo al di sopra di tutta questa vita intera e mi astengo da ogni atto di qualsiasi credenza esistenziale che colga direttamente il *mondo* come essente, se dirigo esclusivamente il mio sguardo su questo vivere stesso, come consapevolezza *del mondo*, allora io ritrovo me stesso come puro ego con la corrente pura delle mie *cogitationes*.

In tal modo, l'essere naturale del mondo — di quello di cui parlo e posso parlare — è preceduto dall'essere, in sé anteriore, dell'ego puro e delle sue *cogitationes*. Il piano ontico naturale è secondario nel suo valore d'esistenza; esso presuppone costantemente quello trascendentale. Il metodo fenomenologico fondamentale della *epoché* trascendentale, in quanto riconduce al piano trascendentale, si chiama dunque riduzione fenomenologico-trascendentale (*k*).

§ 9. Portata dell'evidenza apodittica dell'“io sono”.

Il problema seguente domanda se questa riduzione renda possibile un'evidenza *apodittica* dell'essere della soggettività trascendentale. Solamente se l'autoesperienza trascendentale è apodittica, può servire da fondamento per giudizi apodittici; solo allora ci sarà una prospettiva concreta per la filosofia, per una costruzione sistematica di conoscenze apodittiche nel campo delle esperienze e dei giudizi in sé primi. Che l'*ego sum* o il *sum cogitans* debba esser considerato come apodittico e che dunque noi così ci manteniamo su di un piano d'essere apodittico e primo, questo l'ha già ben visto Cartesio, il quale già notò l'indubitabilità di quella proposizione e che pur l'*io dubito* presuppone l'*io sono*. È perciò che anche per lui si tratta di quell'*io* che è interno a se stesso, dopo che esso ha messo fuori valore il mondo dell'esperienza perché passibile di dubbio. È chiaro, dopo le nostre precisazioni, che il senso della indubitabilità, in cui l'ego at-

traverso la riduzione trascendentale perviene a datità, corrisponde effettivamente al concetto di apoditticità da noi innanzi esposto. Certo con ciò non è ancor risolto il problema della apoditticità, né quello del fondamento primo e del piano della filosofia. Sorgono difatti dei dubbi. Per esempio, non appartiene inseparabilmente alla soggettività trascendentale il suo passato eventuale raggiungibile solo attraverso il ricordo? Si può richiedere un'evidenza apodittica per il ricordo? Certo, sarebbe erroneo volere per ciò negare l'apoditticità dell'“io sono”; questo sarebbe possibile se, invece di rendersi presente questa apoditticità ci si limitasse ad una argomentazione del tutto esteriore. Ma invece di questo problema, deve per noi divenire ora scottante quello sulla portata della nostra evidenza apodittica.

Ricordiamoci qui di una osservazione precedente: la *adeguazione* e l'*apoditticità* di un'evidenza non debbono procedere necessariamente di pari passo. Forse questa osservazione era coniata sul caso dell'autoesperienza trascendentale. In essa l'*io* è originariamente raggiungibile da se medesimo. Ma in ogni caso questa esperienza fornisce solo una certa cerchia di ciò che è propriamente esperito in adeguazione: cioè essa fornisce il vivente presente di sé, espresso dal senso grammaticale della proposizione “ego cogito”, mentre al di là di questo cogito non si estende che un orizzonte di qualcosa che propriamente non è esperito, ma necessariamente co-intenzionato. A quest'orizzonte appartiene il passato del sé, per lo più interamente oscuro, ma appartengono anche le facoltà trascendentali proprie e le sue diverse particolarità abituali. Anche la percezione esterna (che non è certamente apodittica) è pure autoesperienza della cosa — *la cosa sta là come essa stessa* — ma in questo esserci da sé essa presenta al soggetto esperiente un orizzonte sconfinato ed aperto, indeterminato nella sua generalità, un orizzonte di ciò che in senso proprio non è autenticamente percepito; invero esso è tale che può essere dischiuso mediante l'esperienza possibile — e qui risiede il carattere di

presunzione. Similmente, la certezza apodittica dell'esperienza trascendentale riguarda il mio "io sono" trascendentale nella universalità indeterminata d'un orizzonte aperto la quale inerisce allo stesso "io sono". Pertanto rimane assolutamente stabilito l'esserci effettivo del piano conoscitivo in sé primo; ma non è senz'altro con ciò stabilito ciò che determina più dappresso il suo essere e che durante la vivente evidenza dell'"io sono" non è ancora esso stesso dato ma solo presunto. Questa presunzione implicita nell'evidenza apodittica sottostà dunque, in riguardo alla possibilità del suo riempimento, alla critica intorno alla sua portata che eventualmente sarà da limitare in modo apodittico. Quanto può l'io trascendentale ingannarsi riguardo a sé medesimo e fin dove s'estendono, nonostante questa illusione possibile, i dati assolutamente indubitabili? Coll'aver posto l'io trascendentale, noi veniamo a trovarci in un punto pericoloso, anche se lasciamo fuori considerazione i difficili problemi della apoditticità.

§ 10. Excursus. Il difetto della svolta trascendentale cartesiana.

Sembra così facile, seguendo Cartesio, cogliere l'io puro e le sue cogitationes. E tuttavia è come se noi ci trovassimo sulla cresta di una ripida roccia, l'avanzare sulla quale con calma e sicurezza è questione decisiva per la vita o per la morte della filosofia. Cartesio aveva la più seria volontà di evitare radicalmente i pregiudizi. Ma noi sappiamo dalle nuove ricerche, specialmente dai belli e profondi studi di Gilson e di Koyré, quanta scolastica ci sia nelle Meditazioni cartesiane, ma quasi nascosta e sotto forma di presupposto oscuro. Ma non basta, noi dobbiamo saperci guardare inoltre da quel pregiudizio già prima notato che sorge dall'ammirazione per le scienze matematiche della natura (e che anche noi abbiamo ereditato subendone ancora l'influenza), come se nella espres-

sione "ego cogito" si trattasse di un assioma apodittico che, in unione ad altre ipotesi ancora da rivelare o eventualmente da ritrovare e fondare per induzione, debba fornire il fondamento per una scienza deduttivamente esplicativa, una scienza nomologica, una scienza *more geometrico*, del tutto simile alla scienza matematica della natura. In connessione a ciò, non deve affatto ritenersi naturale o evidente che noi, nel nostro io puramente apodittico, possiamo *salvare una particella del mondo*, come quella che per l'io filosofante fosse l'unica cosa di ciò che riguarda il mondo da non porre in questione, né si deve quindi pensare che noi abbiamo dunque da rivelare, in aggiunta a quella particella, il resto del mondo, mediante conseguenze sillogistiche rettammente condotte in base a principi innati nell'io.

È questo purtroppo quel che capita a Cartesio in quella svolta del suo pensiero, che potrebbe sembrare insignificante ma è piena d'insidie e che fa dell'ego la *substantia cogitans*, la *mens sive animus* umana separata, punto di partenza di ragionamenti d'ordine causale: la svolta, per dirla in breve, per la quale egli è divenuto il padre di quel controsenso che è il realismo trascendentale (cosa che qui ancora non può essere chiaramente intesa). Noi ci terremo discosti da tutto ciò se ci manterremo fedeli al radicalismo proprio alla presa del senso di sé [*Selbstbesinnung*] e, insieme, al principio della intuizione pura o dell'evidenza, in modo che non lasciamo valere nulla che non abbiamo effettivamente, anzi in modo del tutto immediato, posto sul campo dell'ego cogito apertoci dalla epoché, in modo da non esprimere altro se non ciò che abbiamo noi stessi *veduto*. In questo punto Cartesio ha mancato, e ciò accade perché egli, avendo fatto in certo senso la più grande scoperta, non ne coglie tuttavia il senso proprio, e non coglie quindi il senso della soggettività trascendentale, sicché non oltrepassa la soglia della filosofia trascendentale autentica.

§ 11. L'io psicologico e l'io trascendentale. La trascendenza del mondo.

Se io mi attengo puramente a ciò che capita al mio sguardo meditante, mediante la libera epoché rivolta all'essere del mondo dell'esperienza, è allora un fatto significativo che io con il mio vivere rimango intatto nel mio valore di essere, comunque stia poi la cosa riguardo all'essere e al non-essere del mondo o comunque io mi possa decidere al riguardo. Quest'io che mi rimane necessariamente in virtù di una tale epoché e la vita dell'io [*sein Ich-Leben*] non costituiscono un pezzo del mondo, sicché dire "io sono, ego cogito" voglia dire: io, *quest'uomo qui, sono*. Né, di più, io sono colui il quale si ritrova nell'esperienza naturale di sé come uomo; io non sono l'uomo che si trova nella limitazione astrattiva al puro stato *interiore* della esperienza di sé puramente psicologica e che scopre la sua propria e pura mens sive animus sive intellectus, non sono nemmeno un'anima che coglie se stessa separatamente. Appercepito in questa maniera naturale io e tutti gli altri uomini non siamo che i temi delle scienze comunemente intese come oggettive o positive, cioè della biologia e della antropologia, inclusa la stessa psicologia. Il vivere psichico, del quale parla la psicologia, è stato sempre inteso come vivere psichico *nel mondo*. Ciò vale anche manifestamente per il mio vivere proprio che è colto e considerato nella pura esperienza interna. Ma l'epoché fenomenologica, che esige dal soggetto filosofante il processo delle meditazioni cartesiane, inibisce il valor di essere del mondo oggettivo e l'esclude completamente perciò dal dominio del giudizio, come esclude anche il valor d'essere in generale ed insieme ogni fatto oggettivo appercepito, compresi anche i fatti dell'esperienza interna. Per me, come io che medito, come quell'io che sta e rimane nell'epoché e si pone esclusivamente *come fondamento di validità* di ogni valore e di ogni ragione oggettiva, per me, dunque non si dà né un io psicologico né dei fenomeni psichici nel senso della psicologia cioè

come elementi reali dell'uomo psico-fisico.

Mediante l'epoché fenomenologica io porto a riduzione il mio io naturale umano ed il mio vivere psichico, dominio della *mia esperienza psicologica di me*, e li riduco al mio io fenomenologico-trascendentale, dominio della *esperienza di sé fenomenologico-trascendentale*. Il mondo oggettivo, che per me è, era, sarà e che sempre potrà essere con tutti i suoi oggetti, attinge, come dicevo, il suo senso intero ed il suo valor d'essere, quello ch'esso ha per me, da me stesso, da me in quanto io trascendentale, quell'io che primo emerge dalla epoché fenomenologico-trascendentale.

Questo concetto del trascendentale ed il suo concetto correlato, quello del trascendente, dev'essere esclusivamente attinto alla situazione della nostra meditazione filosofica. Bisogna qui fare attenzione al fatto che, come l'io *ridotto* non è un pezzo del mondo, così reciprocamente il mondo stesso ed ogni oggetto mondano non son pezzi del mio io, non si possono trovare realmente nel mio vivere di coscienza come sue parti reali, come complessi di dati di sensazioni o come complessi di atti. Questa trascendenza appartiene al senso proprio di tutto ciò che è mondano, sebbene questo ottenga (e possa solo ottenere) l'intero senso che lo determina ed il suo valor d'essere a partire dalla mia esperienza, dal mio eventuale rappresentare, pensare, valutare ed agire; parimenti io non potrei giustificare l'attribuzione a questo mondo di una esistenza evidente se non partissi dall'evidenza mia propria e dai miei atti propri. Al senso proprio del mondo appartengono la *trascendenza della inclusione irreal*; perciò l'io stesso, che porta in sé questa trascendenza secondo il senso valido che essa ha, senso che ha nell'io il suo presupposto, si dice *trascendentale* in senso fenomenologico. I problemi che sorgono da questa correlazione si dicono corrispondentemente problemi fenomenologico-trascentali.

Seconda Meditazione

ESPOSIZIONE DEL CAMPO TRASCENDENTALE DELLA ESPERIENZA NELLE SUE STRUTTURE UNIVERSALI

§ 12. Idea di una fondazione trascendentale della conoscenza.

La nostra meditazione ha ora bisogno di una diversa maniera di procedere in cui quel che finora ci è risultato potrà portare i suoi giusti frutti. Che posso io, da filosofo che medito cartesianamente, trarre dall'ego trascendentale? Certo, l'essere dell'ego trascendentale precede per me, nel senso della conoscenza, ogni essere oggettivo: in certo senso esso è il fondamento ed il piano su cui si articola ogni conoscenza oggettiva. Ma questa precedenza vorrà forse dire che quell'io è nel senso comune il fondamento conoscitivo di ogni conoscenza oggettiva? Non che si tratti di svalutare la grande idea cartesiana di ricercare la più profonda fondazione di ogni scienza, ed anche dell'essere del mondo oggettivo, nella soggettività trascendentale. Non avremmo infatti in tal caso seguito la via delle meditazioni, sia anche con modificazioni critiche. Ma forse con la scoperta cartesiana dell'ego trascendentale si schiude anche *una nuova idea della fondazione della conoscenza*, quella della fondazione trascendentale. Infatti, anziché valorizzare l'ego cogito come premessa apoditticamente evidente per presunti sillogismi, che ci conducano ad una soggettività trascendente, noi dirigiamo la nostra attenzione al fatto che la epoché fenomenologica (a me, filosofo meditante) presenta una sfera infinita d'essere di nuovo genere, una sfera d'esperienza di nuovo genere,

ossia di esperienza trascendentale (a). Notiamo qui che ad ogni specie di esperienza effettiva ed ai modi generali della sua specificazione, come percezione, ritenzione, rappresentazione al ricordo [*Wiedererinnerung*] e simili, appartiene anche una fantasia pura corrispondente, qualcosa *come-una-esperienza* [*Erfahrung als ob*], con i suoi modi paralleli (percezione, ritenzione, rappresentazione al ricordo, o meglio, qualcosa *come* una percezione ecc...). Dobbiamo perciò attenderci pure che si dia una scienza a priori la quale si tiene nel dominio della possibilità pura (rappresentabilità, fantasticabilità pure ecc.) e porta i suoi giudizi, invece che su effettività trascendentali dell'essere, piuttosto su possibilità a priori, mentre prescrive in pari tempo delle regole a priori alle stesse realtà effettive.

Ma pur così, lasciando correre il nostro pensiero alla concezione di una scienza fenomenologica che deve diventare filosofia, noi urtiamo tosto certamente, in base all'esigenza metodica fondamentale di evidenza apodittica, contro le difficoltà già toccate. Poiché, per quanto sia assoluta l'evidenza dell'esser per sé dell'ego, essa non coincide perciò senz'altro con l'evidenza relativa all'essere delle molteplici datità dell'esperienza trascendentale. Poiché ora anche le cogitationes, che si danno nell'atteggiamento della riduzione trascendentale come percepite, riportate al ricordo ecc., non sono affatto da accogliere come assolutamente ed indubitabilmente presenti o passate, si potrà forse mostrare che la evidenza assoluta dell'ego sum raggiunge anche necessariamente la molteplicità di esperienze di sé del vivere trascendentale e le proprietà abituali dell'ego, sebbene solo in certe limitazioni determinanti la portata di tali evidenze (quelle che può avere il riportarsi al ricordo, la ritenzione ecc.). E se si va più a fondo, si può forse mostrare anche questo: non è la mera identità dell'io *sono* che costituisce il contenuto assolutamente indubitabile dell'esperienza trascendentale di sé, ma è una *universale struttura apodittica di esperienza dell'io* (per es. la forma temporale immanente del flusso dei vissuti) che si estende attraverso tutte le datità par-

ticolari della reale o possibile esperienza di sé, sebbene essa individualmente non sia assolutamente indubitabile. In connessione e in dipendenza di essa sta il fatto che l'io si delinea per se stesso come concreto, esistente con un suo contenuto individuale di vissuti, capacità, disposizioni; l'io con il suo orizzonte si profila come oggetto di esperienza raggiungibile in una possibile esperienza di sé che può estendersi ed arricchirsi all'infinito.

§ 13. Necessità d'escludere per ora il problema della portata della conoscenza trascendentale.

Svelare effettivamente tutto ciò sarebbe il grande *compito di una critica della esperienza trascendentale di sé*, secondo le sue forme individuali che si intrecciano reciprocamente e secondo la sua portata totale che viene a compimento mediante l'intreccio universale di quelle forme. Manifestamente si tratterebbe di un compito di più alto grado, il quale già presuppone che noi, seguendo da vicino l'evidenza in certo modo spontanea dell'esperienza trascendentale nel suo procedere concordante, ci siamo già orientati tra i suoi dati e li abbiamo descritti nei loro tratti generali.

L'ampliamento che abbiamo testé compiuto delle meditazioni cartesiane motiverà il nostro ulteriore processo verso la filosofia (nel senso cartesiano sopra descritto). Il lavoro filosofico dovrà svolgersi in due gradi, come noi prevediamo; per esso si è già usato complessivamente il titolo di "fenomenologia trascendentale".

Nel primo grado si dovrà percorrere una prima volta, come si mostrerà tosto, l'immenso *dominio della esperienza trascendentale di sé*, e per di più in pura e semplice dedizione all'evidenza immanente a questa esperienza lungo il suo corso concordante, dopo che ci siamo riservati per l'avvenire i problemi di una critica della portata dei principi apodittici. Noi ci troviamo quindi in questo *grado non ancora filosofico in senso pieno*, come il ricerca-

tore naturale che si affida all'evidenza dell'esperienza naturale, ove per lui, come scienziato, rimangono fuori del tema della sua ricerca i problemi concernenti ogni critica di principio della esperienza in generale.

Il secondo grado della ricerca fenomenologica riguarderebbe quindi la *critica della esperienza trascendentale* e, in conseguenza, della esperienza trascendentale *in generale*.

Una scienza di inaudita singolarità si offre quindi alla cerchia della nostra attenzione, una scienza della concreta soggettività trascendentale, contenuta nella esperienza trascendentale effettiva o possibile, la quale è *quanto vi sia di più opposto alle scienze nel senso finora ammesso*, ossia alle scienze *oggettive*. È vero che tra queste si trova pure una scienza della soggettività, ma si tratta di una soggettività appartenente al mondo, soggettività oggettiva, animale. Qui si tratta invece di una scienza per così dire assolutamente soggettiva, una scienza il cui oggetto, nel suo essere, è indipendente dalla decisione circa l'essere o il non essere del mondo. Ma vi è ancora di più. Può sembrare che il suo primo ed unico oggetto sia il mio io, l'io trascendentale del filosofo e che solo questo può essere il suo oggetto. Certo è implicito nel senso della riduzione trascendentale che quella scienza non possa porre all'inizio, come essente, altro che l'ego e ciò che in esso è incluso con il proprio contenuto noetico-noematico. Sicuramente essa comincia per ciò come egologia pura e come scienza che si pregiudica ad un solipsismo, sebbene trascendentale (*b*). Né si può ancora in alcun modo vedere come nell'atteggiamento della "riduzione" possano esser posti come essenti altri ego, presi non come meri fenomeni mondani ma come altri ego trascendentali, che possano quindi diventare i temi giustificati della egologia fenomenologica.

Noi non dobbiamo lasciarci colpire, finché siamo all'inizio della filosofia, da simili obiezioni. Gli è forse, che la riduzione all'io trascendentale contiene solo la parvenza di una scienza che resti solipsistica, mentre la sua conseguente esecuzione, secondo il suo senso proprio, condu-

ce ad una fenomenologia della intersoggettività trascendentale, attraverso la quale sviluppandosi, porta infine alla filosofia trascendentale in generale. In effetti, si mostrerà che il solipsismo trascendentale è solo uno stadio inferiore e come tale deve essere retamente concepito e delimitato in una considerazione metodologica, per poter mettere in opera la problematica della intersoggettività trascendentale, darle un fondamento e portarla ad uno stadio superiore. Ma allo stadio attuale delle nostre meditazioni non possiamo ancora addurre alcuna precisazione intorno a tutto questo; le stesse anticipazioni fornite in generale potranno trovare il loro pieno significato soltanto nel seguito.

In ogni caso si è distintamente indicata una certa deviazione dal processo di Cartesio, deviazione che sarà decisiva per tutto il seguito della nostra meditazione. In opposizione a Cartesio noi insistiamo nel proposito di fare *emergere il campo infinito della esperienza trascendentale*. L'evidenza cartesiana della proposizione "ego cogito, ergo sum" rimane infruttuosa, poiché questa proposizione non solo manca di spiegare il puro senso metodologico della epoché trascendentale, ma non induce nemmeno a porre l'attenzione sul fatto che l'ego si può esporre all'infinito e sistematicamente mediante l'esperienza trascendentale. L'ego costituisce infatti un possibile campo di lavoro, del tutto proprio e particolare, in quanto si rapporta a tutto il mondo ed a tutte le scienze oggettive mentre tuttavia non presuppone che il mondo e le scienze oggettive abbiano un valore di essere; è perciò che rimane separato da tutte queste scienze alle quali non è in alcun modo limitato.

§ 14. La corrente delle cogitationes. Cogito e cogitatum.

Noi mettiamo per ora da parte la determinazione della portata dell'evidenza trascendentale dell'ego *cogito* (preso

nel più ampio senso cartesiano), mentre pensiamo di riproporre il problema della portata dell'apoditticità di questa evidenza; portiamoci quindi dall'ego identico alle molteplici cogitationes, e quindi alla corrente vitale della coscienza in cui vive l'io identico (ossia l'io di me che medito, il mio io), comunque sia da precisare meglio questa ultima espressione. A questo vivere, per es. a quello della percezione sensibile, della rappresentazione sensibile, o a quello dell'espressione, della valutazione e della volizione, può sempre l'io rivolgere lo sguardo riflettente, la sua considerazione, e darne un'esposizione e descrizione conforme al suo contenuto.

Seguendo questa direzione della ricerca, si potrebbe (d) dire che non si tratta di altro che di una descrizione psicologica basata sulla pura esperienza interna, ossia di fare esperienza del proprio vivere cosciente, ove però la purezza di una tale descrizione richiederebbe naturalmente che fosse posto fuori considerazione ogni elemento psicofisico. Ma pertanto una psicologia puramente descrittiva della coscienza, secondo il suo senso propriamente metodologico rivelato già dalla nuova fenomenologia, *non è per ciò* fenomenologia trascendentale, nel senso che abbiamo determinato mediante la riduzione fenomenologico-trascendentale. Invero la psicologia della coscienza è un esatto parallelo della fenomenologia trascendentale della coscienza, ma ciò nonostante le due scienze si debbono tenere ben distinte, poiché la confusione delle due è caratteristica di quello psicologismo trascendentale che rende impossibile una filosofia autentica. Si tratta qui di una di quelle *nuances* trascurabili in apparenza che sono però decisive per la distinzione della via giusta dalla via sbagliata della filosofia. E bisogna sempre più tener presente che l'intera ricerca fenomenologico-trascendentale è legata all'osservanza inviolabile della riduzione trascendentale, la quale non dev'essere scambiata con l'astratta limitazione della ricerca antropologica alla mia vita psichica. Pertanto il senso della ricerca psicologica della coscienza è profondamente distinto da quello della ricerca fenomeno-

logico-trascendentale, sebbene i contenuti, descrivibili dall'una e dall'altra, possano essere gli stessi. Una volta, noi siamo in presenza di dati del mondo presupposto come esistente, cioè di dati presi come stati psichici dell'uomo; l'altra volta, invece, non si parla affatto dei dati parallelamente simili quanto al contenuto, poiché nell'atteggiamento fenomenologico il mondo in generale non è più tenuto in valore come realtà effettiva ma solo come fenomeno di realtà effettiva.

Se questa confusione psicologica resta evitata, si presenta ancora un altro punto d'importanza decisiva (decisivo anche, nel corrispondente cambiamento di atteggiamento entro il dominio dell'esperienza naturale, per la psicologia vera e propria della coscienza). Non si deve dimenticare che l'epoché effettuata su ogni essere mondano non cambia nulla al fatto che le molteplici cogitationes, riferentisi al mondo, portino in se stesse un tale riferimento; la percezione di questo tavolo, per esempio, rimane, pur dopo l'epoché, la stessa percezione del tavolo come prima. Ogni vissuto di coscienza è in se stesso coscienza di questo o quest'altro, comunque stia la cosa riguardo al giusto valore di realtà effettiva di quest'ente oggettivo e per quanto io possa, nel mio atteggiamento trascendentale, astenermi da questo o quest'altro atto di valutazione naturale. Il significato trascendentale dell'ego cogito deve essere quindi arricchito di un nuovo elemento; ogni cogito, o come anche diciamo, ogni vissuto di coscienza "in-tende" qualcosa e porta in se stesso il suo eventuale cogitatum nel modo di ciò che è "inteso". Ogni cogito fa ciò nel modo che gli è proprio. La percezione di una casa intende una casa, anzi questa casa individuale come tale, ed intende nel modo della percezione; così il ricordo della casa nel modo del ricordo, la fantasia della casa nel modo della fantasia. Un giudizio predicativo sulla casa, ossia di una cosa che ci è già *posta innanzi*, la intende nel modo del giudizio e, di nuovo, in un modo diverso la intende la valutazione e così via. I momenti di coscienza si dicono anche *intenzionali*, ove

però la parola intenzionalità non significa altro che questa proprietà universale e fondamentale della coscienza, di esser coscienza *di* qualcosa, di portare in sé come cogito il suo cogitatum.

§ 15. Riflessione naturale e riflessione trascendentale.

Per ulteriore chiarimento devesi aggiungere che noi dobbiamo distinguere da una parte il percepire, il ricordarsi, il predicare, il valutare ed il porre scopi, che si compiono in una prensione *diretta* e, d'altra parte, le riflessioni mediante cui ci si rivelano originariamente quegli stessi atti di prensione diretta, riflessioni che sono atti prensivi di un ordine nuovo. Nella percezione diretta noi abbiamo la prensione della casa, ma non abbiamo ad oggetto il percepire stesso. È solo nella riflessione che noi *ci dirigiamo* verso quel percepire stesso, verso l'atto, e perciò ci dirigiamo verso il suo stesso "esser-diretto-percettivamente" verso la casa. Nella riflessione *naturale* della vita comune, ma anche della scienza psicologica (quindi della esperienza psicologica dei nostri propri vissuti psichici), noi stiamo sul piano del mondo che ci è già dato come esistente. È come se noi dicessimo nella vita quotidiana: "vedo lì una casa" oppure "io mi ricordo di avere ascoltato questa melodia" ecc. Nella *riflessione fenomenologico-trascendentale* noi abbandoniamo questo piano in virtù della universale epoché sull'essere o sul non essere di questo mondo. L'esperienza così modificata, l'esperienza trascendentale, consiste allora, potremmo anzi dire, nel rimirare il cogito già trascendentalmente ridotto e nel descriverlo, ma senza con ciò compiere, da soggetti riflettenti, la posizione naturale dell'essere, che è contenuta nella percezione originariamente compiuta in modo diretto o in qualche altro cogito, posizione naturale effettivamente compiuta dall'io vivente nel mondo in maniera *diretta*. In tal modo un momento di coscienza essenzialmente diverso viene a sostituire quello originario; in tan-

to bisognerà dire quindi che la riflessione altera l'esperienza originaria. Ma ciò vale per ogni riflessione, anche per quella naturale. La riflessione altera in modo del tutto essenziale il vissuto originariamente spontaneo; questo perde il suo modo originario dell'*immediatezza diretta* [*des geradehin*] appunto perché la riflessione fa un oggetto di ciò che prima era un vissuto, ma che non aveva il carattere di oggetto. Il compito della riflessione non è quello di riprodurre il momento di vita originario, ma di considerare ed esporre ciò che vi si può trovare.

Naturalmente, il passaggio a questa maniera di considerare fornisce un nuovo momento intenzionale, che nella sua peculiarità intenzionale porta alla coscienza, ed eventualmente all'evidenza, il *ritorno al vissuto precedente*. Appunto per questo diviene possibile un sapere d'esperienza, che più precisamente può essere descrittivo, al quale noi andiamo debitori di ogni conoscenza possibile e della conoscenza stessa del nostro vivere intenzionale. Ciò rimane valido anche per la riflessione fenomenologico-trascendentale. Ora il fatto che l'io riflettente s'astiene dal porre l'essere nella percezione *diretta* della casa, non influisce sul fatto che la sua esperienza riflessiva sia ben esperienza della percezione della casa con tutti i momenti che le erano propri e che continuano ad appartenerele. Nel nostro esempio, a questi momenti appartengono quelli della percezione stessa come corrente di vita e quelli della casa percepita, puramente come tali. Ora qui, da un canto, non manca la posizione d'essere, propria alla percezione normale (cioè la credenza percettiva) nel modo della certezza, come pure non manca, da parte della casa che appare, il carattere puro e semplice dell'*esserci*. Il non impicciarsi [*Nich-mitmachen*] (*c*), l'astenersi dell'io fenomenologicamente atteggiato è solo *affar suo* e non interessa il percepire (*e*) ch'esso considera riflessivamente. Del resto questa astensione è pure raggiungibile con una riflessione corrispondente, soltanto mediante la quale noi ne sappiamo qualcosa.

Possiamo descrivere questa situazione anche nel modo

seguito: se l'io, che effettua le sue esperienze entro al mondo in atteggiamento naturale e che peraltro vive in esso, noi lo diciamo *interessato* al mondo, allora l'atteggiamento fenomenologicamente modificato che si mantenga costantemente tale, consisterà nel fatto che si compie una scissione nell'io, per la quale, al di sopra dell'io spontaneamente interessato, si stabilisce l'io fenomenologico come *spettatore disinteressato*. Questo fatto può essere poi attinto da una nuova riflessione la quale, essendo trascendentale, richiede pure che si mantenga l'atteggiamento di un osservare *disinteressato* — cui non rimane che l'interesse unico di vedere (*f*) e descrivere adeguatamente.

In tal modo si possono raggiungere tutti gli eventi del vivere rivolto al mondo con tutte le sue posizioni d'essere, semplici o fondate e con i correlativi modi di essere — come il modo di esser-nella-cerchezza, esser-possibile, esser-verisimile e inoltre essere-bello e buono, esser-utile ecc. — ma privi di tutte le intenzioni secondarie e presuntive di colui che considera la descrizione. È solo in questa purezza che quegli eventi possono diventare temi di una critica universale della coscienza, come necessariamente si richiede quando si ha di mira la filosofia. Rifacciamoci al radicalismo dell'idea cartesiana di una filosofia come scienza universale, giustificata fino in fondo. Appunto come scienza universale, essa richiede ora una critica assoluta ed universale la quale, da parte sua, deve procurarsi un universo di *assoluta mancanza di presupposti*, astenendosi da ogni presa di posizione che presupponga qualsiasi esistente. A ciò giunge l'universalità della esperienza e della descrizione trascendentale, per il fatto che essa si inibisce il *presupposto* universale della esperienza del mondo (presupposto che inavvertitamente penetra in ogni dato naturale) ossia si inibisce la fede nel mondo della quale è permeata continuamente quella esperienza; l'esperire trascendentale mira solo alla sfera d'essere ego-logica assoluta che rimane sempre intatta come sfera delle intenzioni ridotte ad una mancanza pura di presupposti, per dare di essa una descrizione universale. Questa descri-

zione è ora destinata ad essere il fondamento di una critica radicale ed universale. Naturalmente tutto dipende dal fatto che in questa descrizione sia strettamente osservata l'assoluta mancanza di presupposti, ossia che ci si mantenga fedeli al principio dell'evidenza pura dianzi stabilito. Ciò vuol dire che bisognerà tenersi legati alle datità pure della riflessione trascendentale, le quali debbono essere prese e mantenute al sicuro da ogni interpretazione che le trascenda, accolte così come esse si danno puramente ed intuitivamente nell'esperienza schietta.

Se noi seguiamo questo principio metodologico in riguardo alla dualità *cogito-cogitatum* (*qua cogitatum*) ci si rivelano tosto le descrizioni universali che debbono essere eseguite volta a volta sulle cogitationes particolari e nelle direzioni correlative. A queste descrizioni appartengono, da un lato, quelle dell'oggetto intenzionale come tale, riguardo alle determinazioni intenzionate nei relativi modi di coscienza ed ai modi propri che si rivelano nella direzione dello sguardo (così i modi d'essere "esser-certo", "possibile" o "presunto" ecc. o i modi soggettivo-temporali dell'essere "presente", "passato" e "futuro"). Questa direzione descrittiva si dice *noematica*. Di contro ad essa sta quella *noetica*. Questa riguarda i modi del cogito stesso, per es. i modi di coscienza della percezione, del ripresentarsi al ricordo, della ritenzione, con le distinzioni modali che sono proprie di essi, per es. quelle della chiarezza e della distinzione.

Intendiamo ora come, in effetti, mediante l'epoché universale sull'essere o sul non-essere del mondo, noi non abbiamo perduto senz'altro il mondo stesso per la fenomenologia; noi continuiamo a mantenerlo solo *qua cogitatum*. Ma ciò non solo riguarda le singole realtà di fatto individuali intenzionate, o detto più chiaramente, esternate quali propriamente sono in questo o quest'altro atto particolare della coscienza; ma anche in quanto la loro individuazione si determina al di dentro di un universo unitario che ci appare sempre di nuovo come uno, anche quando noi nella nostra prensione ci dirigiamo ver-

so l'individuale. Con altre parole, quest'universo è sempre *con-saputo* nell'unità di una coscienza che può anche divenire e spesso di fatto diviene pure percettiva o prensiva. Così l'insieme del mondo viene consaputo nella sua forma propria come spazio-temporalmente indefinito. In ogni mutar della coscienza il mondo rimane mutevole nelle sue individualità esperite o altrimenti intese come esteriori, ma purtuttavia permane come l'uno ed unico universo come sfondo d'essere dell'intero vivere naturale. E quindi nel compiersi conseguente della riduzione trascendentale ci rimane aperto, dal punto di vista noetico, il mondo *pre-teso* puramente come preteso. È così che l'io, che medita fenomenologicamente, deve divenire *spettatore imparziale* di se stesso non solo nei suoi momenti generali ma anche nella sua stessa universalità, una volta già inclusa in essa ogni oggettività che è per lui, così com'essa è per lui. È chiaro quindi che si potrà dire: io, come naturalmente atteggiato, sono pure e sempre un io trascendentale, ma io so questo solo mediante il compiersi della riduzione trascendentale. Attraverso questo nuovo atteggiamento io vedo che il mondo nel suo tutto, e così tutto ciò che è in modo naturale, è per me, solo in quanto vale per me con il suo senso determinato, come cogitatum delle mie cogitationes mutevoli e connesse l'una all'altra in questo mutamento; solo come tale io mantengo in valore il mondo. Perciò io da fenomenologo trascendentale assumo come tema delle mie asserzioni descrittive universali, sia ch'esse riguardino momenti individuali o legami universali, esclusivamente oggetti come correlati intenzionali dei rispettivi modi di coscienza.

§ 16. Excursus. Necessità di cominciare sia la riflessione trascendentale che quella "puramente" psicologica dall'ego cogito.

Secondo gli sviluppi precedenti, l'ego cogito trascendentale designa, nella universalità del suo vivere, una

molteplicità aperta ed infinita di vissuti concreti ed individuali, rivelare e cogliere descrittivamente i quali, secondo le loro mutevoli strutture, costituisce un primo grande ambito di problemi; e sarà lo stesso, d'altra parte, per ciò che riguarda i loro modi di *connessione* via via fino all'unità dell'io stesso concreto. Questo naturalmente è concreto solo nella universalità indefinita del suo vivere intenzionale connesso ed unitario e dei correlati in esso impliciti come cogitata, unificati da parte loro in universalità provviste ciascuna della propria interezza; tra questi correlati vi è lo stesso mondo in quanto appare, preso come tale. L'io concreto stesso è il tema universale della descrizione. O per dirla più chiaramente: io da fenomenologo meditante mi pongo il compito universale di *rivelare me stesso* come ego trascendentale nella mia *picna concretezza* e perciò con tutti i correlati intenzionali che vi sono inclusi. Come si è già notato, il parallelo di questa rivelazione trascendentale di me stesso è quella psicologica, ossia la rivelazione del mio puro essere psichico nel mio vivere psichico, puro essere che in modo naturale è appercepito come una parte della mia realtà psicofisica (animale) e perciò come parte del mondo che vale per me in senso naturale.

È chiaro che non vi è altro inizio possibile che dall'ego cogito, sia per una egologia trascendentale-descrittiva come per una *psicologia pura dell'interiorità*, indispensabile come disciplina psicologica fondamentale, desunta descrittivamente (e difatto del tutto esclusivamente) dalla esperienza interna. Poiché si rifiuta ogni tentativo moderno di distinguere dottrina psicologica da dottrina filosofica della coscienza, questa osservazione è della massima importanza.

Significherebbe ora precludersi l'accesso all'una ed all'altra dottrina, se si dovesse cominciare con la teoria della sensazione, lasciandosi fuorviare dalla tradizione sensista ancora imperante. Un tal modo di cominciare implicherebbe che, a mo' di presupposto, si intendesse la vita di coscienza in base ad una presunta evidenza immediata,

come complesso di dati della *sensibilità esterna* o, nel migliore dei casi, *interna*: per connettere poi questi dati in unità varie si dovrebbe poi ricorrere a qualità ghestaltiche. Per evitare poi l'atomismo bisognerebbe aggiungere un'altra dottrina, per cui le forme risultassero necessariamente fondate nei dati, e il tutto di ciascuna unità sensibile fosse in sé anteriore alle sue parti. Ma la dottrina della coscienza che assume un cominciamento radicale non trova innanzi a sé né tali dati né tali unità, se non come pregiudizi. Il cominciamento è per essa costituito dall'esperienza pura e per così dire ancora muta, che ora per la prima volta dev'essere portata all'espressione pura del suo senso proprio. L'espressione realmente prima è però l'ego cogito cartesiano. Per es. io percepisco "questa casa", io mi ricordo di tale assembramento ecc. Ora ciò che è primariamente universale in questa descrizione è la separazione tra il cogito ed il cogitatum *qua cogitatum*. Ma in quali casi ed in quali diverse significazioni gli eventuali dati sensoriali possano essere riguardati giustamente come parti costitutive, tutto ciò non potrà essere deciso che a titolo di un risultato speciale d'un lavoro di scoperta e di descrizione, al quale si è interamente sottratta, a suo danno, la dottrina tradizionale della coscienza. Data la sua mancanza di chiarezza sui principi del metodo, essa ha completamente smarrito l'immensa tematica della descrizione dei cogitata *qua cogitata*, ma ha smarrito anche il senso proprio ed i compiti particolari delle stesse cogitationes come modi di coscienza.

§ 17. I due lati della ricerca della coscienza come problematica correlativa. Direzioni della descrizione. Sintesi come forma originaria della coscienza.

Una volta chiarito il senso del cominciamento e la sua direzione, ci si offrono, proprio nel nostro atteggiamento trascendentale, degli importanti pensieri che guideranno l'ulteriore problematica. Il carattere bilaterale del-

la ricerca della coscienza (lasciamo sempre, per ora, fuori considerazione il problema della identità dell'io) è da determinare descrittivamente come una connessione inscindibile, la quale unifica i modi di connessione ed una coscienza con un'altra; è il caso di una *sintesi* che appartiene esclusivamente in proprio alla coscienza. Se io, per es., assumo la percezione di questo cubo come tema della mia descrizione, vedo nella riflessione pura che *questo* cubo qui è dato in modo continuo come unità oggettiva in una molteplicità mutevole dalle molte forme di modi fenomenici che gli appartengono in modo determinato. Questi modi non sono nel loro fluire un mero insieme di vissuti privi di connessione. Essi concorrono piuttosto nell'unità di una sintesi per la quale un solo e medesimo oggetto è consaputo come quello che si manifesta in essi. Il cubo, l'uno e il medesimo cubo, appare ora in apparizioni di prossimità ora in apparizioni di lontananza, nei modi mutevoli del "qua" e "là" di contro ad un "qui assoluto" che rimane sempre consaputo sebbene inosservato (sito nel mio corpo, il quale appare insieme ad esso). Ogni determinato apparire di un tale modo, ad esempio il cubo posto qui nella sfera della prossimità, si mostra da sé di nuovo come unità sintetica di una molteplicità di maniere di apparire che gli appartengono. Ossia la cosa-prossima, come la stessa, viene ad apparire ora secondo questo lato ora secondo quest'altro; cambiano le prospettive *visuali*, ma anche i modi di apparire tattile, acustico ecc., come noi possiamo osservare nel dirigersi corrispondente dell'attenzione. Se noi facciamo speciale attenzione poi ad un certo particolare del cubo, che si mostra nella percezione, per esempio alla forma, al colore o ad una superficie per se stessa ecc., si ripete sempre lo stesso fatto. Noi troviamo sempre il carattere particolare come *unità* di una *molteplicità* di altri caratteri che convergono verso di quello. Ma, direttamente, noi non abbiamo osservato che quella forma o quel colore che rimane invariato, mentre è nell'atteggiamento riflessivo che abbiamo visto i modi di apparizione che gli son propri,

ossia i modi dell'orientazione, della prospettiva ecc., che si succedono in un processo continuo. Pertanto ciascuno di questi modi di apparizione in se stesso, per es. la forma o l'adombramento di colore, in se stesso, è rappresentazione della forma, del colore ecc. dell'oggetto. Così ciascun cogito ha coscienza del suo cogitatum non in una vuota mancanza di distinzione, ma in una struttura descrittiva di molteplicità appartenente alla ben determinata costruzione noetico-noematica che è propria in modo essenziale di questo identico cogitatum.

Descrizioni parallele, come si mostra in questa ricerca, di ampiezza generale pari a quelle delle percezioni sensibili, possono esser da noi condotte per tutte le intuizioni; e quindi anche si possono effettuare descrizioni degli altri modi di intuizione, ossia dei modi del ripresentarsi al ricordo in nuova intuitività e dell'aspettazione come formazione pre-intuitiva; è così, per esempio, che anche la cosa ricordata appare in aspetti mutevoli, in prospettive molteplici ecc. Ma per eseguire le distinzioni dei modi della intuizione, per esempio la distinzione della datità del ricordo dalla datità della percezione, debbono venire in questione nuove dimensioni della descrizione. Un carattere del tutto generale rimane però valido per ciascuna coscienza in generale, quello d'essere coscienza di qualcosa. Questo qualcosa, l'*oggetto intenzionale come tale* di ciascuna coscienza, è consaputo come unità identica dei mutevoli modi noetico-noematici di coscienza, siano essi intuitivi o meno.

Una volta che noi ci siamo assicurati il compito fenomenologico della concreta descrizione di coscienza, ci si aprono delle vere infinite di fatti che prima della fenomenologia non erano stati mai studiati, i quali possono essere designati come fatti della struttura sintetica; sono questi che danno l'unità noetico-noematica alle cogitationes singole, (come sintetiche e concrete) o in rapporto alle altre cogitationes. Ed è già l'illustrazione della proprietà della sintesi che fa del cogito, preso nell'atto del mostrare e dell'indicare, ossia del vissuto intenzionale, una co-

scienza-di; questa è la scoperta significativa di Franz Brentano, che cioè l'intenzionalità è il carattere descrittivo fondamentale dei *fenomeni psichici*. Ed è quest'atto dell'ego, il "mostrare-indicando", che rende fruttuosa la scoperta di Brentano, in quanto quest'atto permette di porre in rilievo il metodo della dottrina descrittiva della coscienza, dottrina che è allo stesso tempo filosofico-trascendentale e, naturalmente, anche psicologica.

§ 18. L'identificazione come forma fondamentale della sintesi. Sintesi universale del tempo trascendentale.

Se consideriamo la forma fondamentale della sintesi, cioè quella della *identificazione*, vediamo che essa ci si presenta dapprima come sintesi che ha un dominio universale e che procede passivamente nella forma della continua coscienza interna del tempo. Ogni vissuto ha la sua temporalità adeguata. Se esso è un momento specificatamente cosciente, in cui appare come cogitatum un oggetto mondano (come nella percezione del cubo), allora noi dovremo distinguere la temporalità oggettiva che appare, quella per es. di questo cubo, dalla temporalità *interna* dell'apparire (per esempio quella della percezione del cubo). Quest'ultima *scorre* nei suoi intervalli e nelle sue fasi temporali, che dal canto loro sono apparizioni in continuo mutamento di uno ed uno stesso cubo. La sua unità è la unità della sintesi, non in generale un legame continuativo di cogitationes (quasi come un essere attaccati assieme dall'esterno), ma legame delle cogitationes alla coscienza una, in cui si *costituisce* l'unità di una oggettività intenzionale come unità delle stesse molteplici maniere di apparire. L'esistenza del mondo, e quindi quella di questo cubo qui, è, in virtù della epoché, *messa entro parentesi*, ma l'uno e lo stesso cubo che appare è continuativamente immanente al corso della coscienza, vi è contenuto descrittivamente come vi è descrittivamente contenuto lo stesso ca-

rattere di essere "uno ed uno stesso". Questo esser-nella-coscienza è una specie di essere-dentro del tutto propria, non è cioè un esser-dentro come lo è la parte nel tutto, in senso reale, ma in modo intenzionale, come esser-dentro-ideale in quanto appare, oppure, che è lo stesso, un esser-dentro come suo immanente *sensu oggettivo*. L'oggetto della coscienza nella sua identità con se stesso, lungo il corso del vivere della coscienza, non perviene ad essa dal di fuori, ma vi sta incluso come senso e cioè come *portato intenzionale* della sintesi della coscienza.

Ora lo stesso cubo, ossia *lo stesso* secondo coscienza, può nello stesso tempo o in momenti successivi esser conosciuto in modi distinti di coscienza, in modi di diverso genere, come percezioni, rappresentazioni al ricordo, aspettative, valutazioni ecc., tutte separate. Ma è di nuovo sempre una sintesi, quella che stabilisce la coscienza dell'identità come coscienza unitaria e che rende con ciò possibile ogni sapere di identità.

Ma, in conclusione, ogni coscienza (per es. ogni coscienza che noi possiamo avere d'una molteplicità, d'una relazione ecc.) in cui qualcosa di non-identico viene conosciuto come unità, anche in questo senso è sintesi, cioè in quanto costituisce il suo cogitatum proprio (molteplicità, relazione) in modo sintetico, o come potremmo anche dire, in modo sintattico, sia che questa operazione sintattica debba esser caratterizzata come pura passività dell'io o sia come sua attività. Anche le stesse contraddizioni e incompatibilità sono formazioni sintetiche, seppure ciascuna di specie diversa.

La sintesi non sta dunque solo in tutti i momenti singoli della vita di coscienza, e non si limita solo a unire il singolo; piuttosto tutto il *vivere della coscienza intero*, come abbiamo già detto prima, è *sinteticamente unificato*. E quindi un cogito universale, che comprende sinteticamente in sé tutti i singoli vissuti emergenti, e che ha il suo universale cogitatum, viene a fondarsi, in gradi diversi, sui molteplici distinti cogitata. Tuttavia il senso di questa fondazione non è quello di una costruzione nel tem-

po, quello di una successione o di una genesi temporale, giacché, piuttosto, ogni possibile singolo vissuto è solo un emergere alla coscienza totale, già sempre presupposta come unitaria (g). L'universale cogitatum è lo stesso vivere universale nella sua unità e completezza aperta all'infinito. Solo perché questo vivere appare già sempre come una unità intera, può essere considerato nel modo indicato come atto di attenzione e di prensione e diventare tema di una conoscenza universale. La forma fondamentale di questa sintesi universale, che rende possibile ogni altra sintesi di coscienza, è la coscienza interna del tempo che tutto pervade. Il suo correlato è la stessa temporalità immanente, in conformità della quale tutti i vissuti dell'ego, riflessivamente reperibili, si debbono presentare come temporalmente ordinati, con un inizio ed una fine nel tempo, contemporanei o successivi, ma sempre al di dentro dell'orizzonte costantemente infinito del tempo immanente. La distinzione tra tempo e coscienza del tempo può anche essere espressa come distinzione tra momento di coscienza interna del tempo o, nel caso, coscienza interna di una forma temporale, ed i suoi modi temporali di apparire come *molteplicità* corrispondenti. Poiché questi modi di apparizione della coscienza interna del tempo sono, pur essi, momenti *intenzionali* del vivere della coscienza, e debbono necessariamente presentarsi di nuovo nella riflessione come temporalità, noi ci imbattiamo in una proprietà fondamentale della vita della coscienza che costituisce un paradosso, poiché la coscienza sembra qui essere affetta da un regresso all'infinito.

L'illustrazione e l'intellezione di questo fatto comportano delle difficoltà straordinarie. Ma ciò nonostante si tratta di un fatto evidente, anzi apodittico che designa un lato del mirabile esser-per-se-stesso dell'ego, e precisamente dell'essere del vivere coscienziale che assume la forma del riportarsi-intenzionalmente-indietro-a-se-stesso.

§ 19. Attualità e potenzialità della vita intenzionale.

La molteplicità propria dell'intenzionalità che appartiene ad ogni cogito, e ad ogni cogito orientato verso il mondo, appunto per il fatto che esso non solo ha coscienza dell'essere mondano, ma pur esso stesso, come cogito, è consapevole di sé nella coscienza interna del tempo, è una molteplicità che tematicamente non si esaurisce nella mera considerazione dei cogitati come vissuti attuali. Piuttosto gli è che *ogni attualità implica le sue potenzialità*, che non sono vuote possibilità, ma effettive potenzialità, designate in avanzo, nel loro contenuto, in un determinato vissuto attuale, in modo intenzionale, perciò provviste del carattere di dover essere realizzate dall'io. E con ciò si è indicato un ulteriore tratto fondamentale dell'intenzionalità. Ogni vissuto ha un orizzonte che varia col mutare delle sue connessioni nella coscienza e col mutare della sua fase di svolgimento — un orizzonte intenzionale costituito dalle indicazioni delle potenzialità della coscienza appartenenti al momento stesso considerato. Per es. in ogni percezione esterna i lati *propriamente percepiti* dell'oggetto di percezione contengono una indicazione dei lati ancora intenzionati in maniera secondaria, non ancora percepiti, ma solo anticipati nel modo della aspettazione ed anzi in assenza di ogni intuizione — come aspetti che ancora sono "da venire" nella percezione. È questa una *protezione* continua, che acquista un senso nuovo in ogni fase della percezione. Per di più, la percezione possiede orizzonti che offrono altre possibilità percettive, e sono quelle che potremmo avere, se dirigessimo in altro senso il processo della percezione, se cioè dirigessimo lo sguardo anziché in questo, in un altro modo, se noi andassimo avanti o di fianco, e così via. Nel ricordo corrispondente, tutto ciò ritorna come modificato, quasi che io abbia coscienza che, invece di dar luogo ad un atto effettivo di visione, avrei potuto percepire pure altri lati, quando naturalmente avessi diversamente diretto la mia attività percettiva. Inoltre, lo ripetiamo, ogni percezione possiede sempre

un suo passato, che è suo orizzonte [*Vergangenheitshorizont*] come potenzialità di suscitare atti di rappresentazione al ricordo e questa ha ancora un orizzonte costituito dall'intenzionalità mediata e continua di possibili rappresentazioni al ricordo (possibili perché le posso effettivamente realizzare) che alla fine mi riportano al mio attuale presente percettivo. È qui che principalmente esplica la sua funzione al di dentro di queste possibilità un "io posso", "io agisco" e, nel caso, "io posso agire altrimenti", senza per altro che si tenga conto degli impedimenti sempre possibili di questa come di ogni libertà. Gli orizzonti sono delle potenzialità pre-segnate. Noi diciamo anche che si può interrogare ogni orizzonte su ciò ch'esso contiene, esplicarlo, *rivelare* infine le singole potenzialità del vivere della coscienza. Ma appunto così noi riveliamo il senso oggettivo inteso nel cogito attuale, costantemente implicito in un certo grado di indicazione. Questo senso, il *cogitatum qua cogitatum*, non si rappresenta mai come un dato definitivo; esso non si *chiarisce* che per l'esplicazione di quest'orizzonte e degli orizzonti che emergono costantemente come nuovi. La stessa pre-delineazione [*Vorzeichnung*] è invero sempre incompiuta, ma pur nella sua *indeterminatezza* ha la struttura della determinazione. Il cubo, per esempio, lascia aperta una varietà di determinazioni, per i lati che non sono attualmente veduti, eppure è certo appreso *come un cubo*, specificatamente colorato, ruvido ecc., già prima di ulteriori esplicazioni; ciascuna determinazione in cui esso è appreso lascia sempre aperte ancora altre determinazioni particolari. Questo "lasciar-aperto" è già, prima ancora delle effettive determinazioni ulteriori che forse non avranno mai luogo, un momento contenuto nel relativo vissuto in se stesso, ed è appunto ciò che costituisce l'*orizzonte*. Mediante il progresso effettivo della percezione — di contro al chiarimento complessivo apportato dalle *rappresentazioni* anticipatrici — sorge il processo della determinazione ulteriore, che eventualmente può essere una variazione e che ha funzione di *riempimento*, portando con sé nuovi orizzonti di apertura.

È così che ad ogni coscienza, come coscienza di qualche cosa, appartiene la proprietà essenziale di non aver solo la generale possibilità di passare in nuovi modi di coscienza, essendo coscienza dello stesso oggetto che essa contiene intenzionalmente nell'unità della sintesi, come senso identicamente oggettivo; ma di avere una possibilità effettiva, solo però nel modo di quella *intenzionalità d'orizzonte*. L'oggetto è per così dire un polo d'identità, conosciuto sempre con un senso già intenzionato da realizzare ed esplicare, che in ogni vissuto è indice di una intenzionalità noetica, posseduta come suo senso, intenzionalità che può essere problematizzata e diventare esplicita. Tutto ciò diviene accessibile nella ricerca concreta.

§ 20. Il carattere proprio dell'analisi intenzionale.

Si vede che l'analisi della coscienza come analisi intenzionale è qualcosa di totalmente diverso dall'analisi nel senso comune e naturale. Il vivere della coscienza, come già dicemmo, non è un mero insieme di dati coscienziali che si possa perciò meramente *analizzare* — in un senso amplissimo, dividere — nei suoi elementi indipendenti o dipendenti, tra i quali le qualificazioni unitarie (o *gestaltiche*) sarebbero dipendenti. Invero l'analisi intenzionale conduce (ed in tanto si può ancora parlare di analisi) anche a divisioni, quando si seguano certe direzioni dell'attenzione e certi temi; ma l'operazione generale propria dell'analisi porta alla scoperta delle potenzialità *impliciti* nelle attualità coscienziali; attraverso queste potenzialità si compie, sotto l'aspetto noematico, l'*esposizione*, la *distinzione*, ed eventualmente la *chiarificazione*, di ciò che è stato coscienzialmente presunto, ossia del senso oggettivo. L'analisi intenzionale è condotta sulla base del principio fondamentale che ogni cogito come coscienza è invero intenzione, nel senso più ampio, del suo inteso, ma che quest'oggetto di intenzione-presunzione è in ogni momento più (ossia v'è qualcosa di più di inteso-

presunto) di quel che in ogni momento singolo c'è di *esplicitamente* inteso. Nel nostro esempio ogni fase di percezione non era altro che un lato dell'oggetto, presunto come percepibile. Questo *intendere-oltre-di-sé* che è in ogni coscienza, deve esserne considerato come momento essenziale. Che poi questo momento si chiami e si debba chiamare il "*plus*" d'*intenzione* della coscienza, si giustifica considerando l'evidenza che la coscienza ottiene nel processo di *distinzione* e in fine nella rivelazione intuitiva. Questo processo è il prolungamento reale o possibile della percezione o quello della rimemorazione possibile; e l'uno e l'altro debbono aver luogo a partire da me.

Il fenomenologo però non si affida in modo puro e semplice, in un atteggiamento spontaneo, all'oggetto intenzionale puramente come tale, egli non compie una mera considerazione *diretta* di quest'oggetto, un'esposizione dei caratteri, delle parti e delle proprietà di esso, così come vi sono poste dall'intenzione. In tal caso infatti l'intenzionalità, che costituisce la presa di coscienza intuitiva o meno e la considerazione descrittiva stessa, rimarrebbe *anonima*. In altri termini, rimarrebbero occulte le molteplicità noetiche della coscienza e le sue unità sintetiche, in virtù delle quali noi continuamente intendiamo un oggetto intenzionale (e, nel caso, questo oggetto determinato qui) come unità prodotta essenzialmente dalla sintesi, e nello stesso tempo lo teniamo di fronte a noi, come così e così intenzionato. Sono quasi altrettanto occulte le operazioni costitutive mediante cui (se si passa dalla considerazione alla esplicazione) noi siamo in grado di trovare direttamente qualcosa come caratteri, proprietà e parti, siccome esplicazioni dell'oggetto intenzionato; talvolta noi possiamo averne prima una intenzione implicita e poi una determinazione ed esposizione intuitive. In quanto il fenomenologo ricerca tutto ciò che è oggettivo e che nell'oggettivo può esser trovato solo come *correlato di coscienza*, egli però non lo considera e non lo descrive solo in atteggiamento *diretto*, né in mero riferimento in generale all'io corrispondente, all'*ego*

cogito, di cui quell'oggettivo è correlato; egli piuttosto penetra con il suo sguardo riflessivo nella scoperta del vivere anonimo cogitante, rivela i determinati corsi sintetici dei molteplici modi di coscienza ed i modi ancor più reconditi del comportamento dell'io che portano a rappresentazione l'assoluto esser-intenzionato per l'io, l'intuitività o non-intuitività di ciò che è oggettivo; ovvero essi rendono rappresentabile il modo in cui la coscienza, in se stessa ed in virtù della sua eventuale struttura intenzionale, fa necessariamente che in essa venga parimenti consaputo l'oggetto *che è e che è così*, e che vi compaia con un tale senso. Così egli ricerca per esempio nel caso della percezione di cose spaziali (anzi tenendosi puramente alla *res extensa* ed astraendo da tutti i predicati del significato) le mutevoli *cose visibili* [*Sehdinge*] e le altre cose sensibili, in quanto queste hanno in sé il carattere di essere apparizioni di questa stessa *res extensa*. Egli ricerca per ognuna delle mutevoli prospettive, avuto innanzitutto riguardo ai loro modi di datità temporale, le flessioni dell'essere-ancora-consaputo nel momento di rilassamento della ritenzione, da parte dell'io; poi, i modi dell'attenzione ecc. (b). Qui bisogna notare che la esposizione-descrizione fenomenologica del percepito come tale non è legata all'esplicarsi di esso nei suoi modi, in un processo percettivo, ma spiega e chiarisce quel che è incluso nel senso del cogitatum e meramente co-intenzionato [*Mitgemeinte*] in modo meramente non-intuitivo, come capita per il lato opposto dell'oggetto, mediante la ri-presentazione [*Vergegenwärtigung*] delle percezioni potenziali che renderebbero visibile ciò che non è ancora visibile. Questo vale in generale per ogni analisi intenzionale. Come tale essa si estende al di là dei singoli vissuti da analizzare: in quanto esplica gli orizzonti correlativi di questi momenti, essa pone la grande molteplicità dei momenti anonimi nel campo tematico di quelli che hanno funzione *costitutiva* del senso oggettivo relativo al corrispondente cogitatum: non solo quindi i vissuti attuali ma anche quelli potenziali, come impliciti nell'intenzionalità significativa degli attuali,

vengono ad essere *pre-delineati*; in quanto distinti contengono l'evidente caratteristica di esplicitare il senso implicito. Solo in questo modo, il fenomenologo potrà rappresentarsi come nell'immanenza della vita coscienziale ed in quali modi del flusso incessante della coscienza possano venire consapute delle unità stabili costantemente oggettive e in particolare come venga ad effettuarsi la mirabile operazione della *costituzione* di oggetti identici per ogni categoria d'oggetti, ossia quale aspetto abbia, per ognuna di questi, la vita della coscienza *costituente*, e quale aspetto deve avere in conformità alle flessioni correlative noetiche e noematiche del medesimo oggetto. La *struttura di orizzonte* di ogni intenzionalità prescrive quindi all'analisi ed alla descrizione fenomenologiche una metodica di genere interamente nuovo — metodica che viene sempre in azione ove coscienza ed oggetto, intenzione e senso, effettualità reale e ideale, possibilità, necessità, apparenza, verità, ed anche esperienza, giudizio, evidenza ecc., vengano assunti come titoli di problemi trascendentali (e parallelamente di problemi di psicologia pura) e debbano essere trattati come veri e propri problemi della "origine" soggettiva.¹

In un primo momento la possibilità di una fenomenologia pura della coscienza appare certo giustamente discutibile, specie in rapporto al fatto che il dominio dei fenomeni della coscienza è proprio quello del flusso eracleo. Non avremmo di fatto speranza di procedere qui secondo un metodo della formazione di concetti e giudizi come quello che fa da criterio nelle scienze oggettive. Volere determinare un vissuto di coscienza come ogget-

¹ Mutatis mutandis lo stesso vale per una *psicologia interiore*, ossia puramente intenzionale, che noi, a titolo d'indicazione, abbiamo distinto come parallelo della fenomenologia costitutiva e parimenti trascendentale. L'unica riforma radicale della psicologia sta nella costruzione pura di una psicologia intenzionale. Già Brentano ha cercato di costruirla, ma sfortunatamente non ha conosciuto ancora il senso fondamentale dell'analisi intenzionale del metodo che rendono originariamente possibile una tale psicologia, poiché solo essi ci rivelano i veri problemi, invero infiniti, d'una tale scienza.

to identico basandoci sulla esperienza, come se si trattasse di un oggetto naturale, quindi in conclusione nella presunzione ideale di poterlo risolvere in elementi comprensibili mediante saldi concetti, sarebbe di certo una follia. Gli è che i vissuti non hanno a priori né *elementi* né relazioni ultimi, che siano suscettibili di una definizione fissa mediante concetti; né ciò è affatto dovuto alla insufficienza della nostra facoltà conoscitiva per simili oggetti. Non sarebbe quindi ragionevole proporsi di determinare solo approssimativamente mediante concetti fissi quegli elementi stessi. Resta però sempre valida, tuttavia, l'idea di una *analisi intenzionale*. Infatti sul flusso della sintesi intenzionale, che dà unità ad ogni coscienza e costituisce noeticamente e noematicamente l'unità del senso oggettivo, domina una *tipica* essenziale, strettamente comprensibile in concetti.

§ 21. L'oggetto intenzionale come "guida trascendentale".

La tipica più generale, in cui è compreso ogni particolare come forma, vien designata dal nostro schema generale *ego-cogito-cogitatum*. Ad essa si riportano le descrizioni più generali come quella della intenzionalità, della sintesi ecc. Nella specificazione di questa tipica e nella sua descrizione l'oggetto intenzionale che sta dalla parte del cogitatum esplica — per ragioni facili ad intendersi — la funzione di *guida trascendentale* per il dischiudersi della molteplicità tipica di cogitationes che in una sintesi possibile lo contengono coscienzialmente in sé come presunto nella sua identità. Punto di partenza è già necessariamente l'oggetto singolo dato in maniera *diretta*, a partir dal quale la riflessione si rifà ai modi rispettivi della coscienza e a quei modi potenziali racchiusi nei primi come nel loro orizzonte, ed infine a quelli in cui l'oggetto potrebbe essere consaputo come il medesimo nell'unità di un vivere possibile della coscienza. Se ci manteniamo an-

cora nell'ambito della universalità formale, se pensiamo un oggetto in generale, senza mai legarlo a questo o quest'altro contenuto, come cogitatum, e l'assumiamo in questa generalità come guida, allora la molteplicità dei modi di coscienza possibili di esso si scinde, diventando, da struttura formale generale, una serie di *tipi particolari* noetico-noematici ben distinti tra di loro. La percezione possibile, la ritenzione, il ripresentarsi al ricordo, l'aspettazione, la significazione, l'esemplificazione analogica, per esempio, sono tipi dell'intenzionalità che appartengono ad ogni oggetto pensabile, come pure i tipi di coordinazione sintetica che vi corrispondono. L'intero edificio noetico-noematico di questi tipi viene in seguito ad articolarsi ulteriormente, in tanto che noi particolarizziamo l'universalità mantenuta vuota dell'oggetto intenzionale. Queste particolarizzazioni possono essere propriamente logico-formali (ontologico-formali): quindi modi del qualcosa in generale, come il singolare e l'individuale ultimo, l'universale, la moltitudine, l'intero, il contesto oggettivo, la relazione ecc. Qui capita anche la distinzione radicale tra oggettività reali (in senso ampio) e categoriali, le quali ultime rimandano alla loro origine da *operazioni*, da una *attività dell'io* che costituisce e produce queste oggettività categoriali in modo graduale, mentre le oggettività reali derivano dai risultati delle operazioni di sintesi meramente passive. Dall'altra parte noi abbiamo le particolarizzazioni ontologico-materiali che si connettono al concetto dell'individuo reale, concetto che si distingue nelle sue regioni reali, come mera cosa spaziale, essere animale ecc., il che porta, per conseguenza, a corrispondenti particolarizzazioni per le flessioni logico-formali correlative (come proprietà reale, moltitudine reale, relazione reale ecc.).

Ogni tipo così formato secondo queste guide deve ora essere studiato nella sua struttura noetico-noematica, dev'essere esposto sistematicamente e fondato nei suoi modi di flusso intenzionale e nei suoi orizzonti tipici e in ciò che in essi è implicito. Se noi fissiamo nella sua forma o categoria un oggetto qualsiasi e teniamo costantemente in

evidenza la sua identità nel mutamento dei modi di coscienza, vediamo allora che questi modi, per fluttuanti che siano ed impossibili a cogliersi negli elementi ultimi, non sono tuttavia per nulla dei modi qualsiasi. Essi rimangono sempre *legati ad una tipica strutturale* che è inscindibilmente la stessa, per tanto però che l'oggettività resti consaputa come questa qui e come così articolata, e per tanto che essi nel variare dei modi di coscienza debbano poter persistere nell'evidenza dell'identità.

Compito, appunto, della teoria trascendentale è di esporre sistematicamente questa tipica strutturale; perciò questa teoria, se si attiene ad una universalità oggettiva come ad una guida, si dirà teoria della costituzione trascendentale dell'oggetto in generale, preso come oggetto della correlativa forma o categoria o infine, nel senso più alto, regione. Sorgono già in tal modo parecchie distinte teorie trascendentali, una teoria della percezione e degli altri tipi di intuizione, una teoria della significazione, una teoria del giudizio, una teoria della volontà ecc. Queste però si connettono in unità, specie in riguardo alle connessioni sintetiche superiori, e si compongono funzionalmente nella teoria formale e universale dell'*oggetto in generale* e talora nella teoria di un orizzonte aperto di possibili oggetti in generale come oggetti di coscienza possibile.

In un processo ulteriore sorgono quindi delle teorie trascendentali costitutive che si riferiscono, ma non più in quanto formali, per es. alle cose spaziali in generale, sia singolarmente considerate e sia nella connessione universale della natura, oppure ad esseri psicofisici, ad uomini, a comunità sociali, ad oggetti di cultura, insomma ad un mondo oggettivo in generale, preso puramente come mondo di una possibile coscienza e trascendentalmente come mondo che si costituisce puramente e in maniera consapevole nell'io trascendentale (*i*). Tutto ciò, naturalmente, nella epoché trascendentale conseguentemente condotta. Non dobbiamo tuttavia dimenticare che non solo i tipi degli oggetti reali ed ideali consaputi come oggettivi sono gui-

de delle ricerche *costitutive*, allorché si pone in questione la tipica universale dei possibili modi di coscienza degli oggetti, ma lo sono anche i tipi degli oggetti meramente soggettivi, come ogni vissuto immanente stesso, in quanto essi, come oggetti della coscienza interna del tempo, hanno una costituzione propria, sia singolarmente che universalmente. In ogni riguardo sorgono problemi sulle specie di oggetti singolarmente considerati e sulla loro universalità. Questi ultimi concernono l'ego nell'universalità del suo essere e del suo vivere ed in rapporto alla universalità corrispondente dei suoi correlati oggettivi. Se noi assumiamo, come guida trascendentale, il mondo oggettivo nella sua unità, vediamo che questo si rifà indietro alla sintesi delle percezioni oggettive che si estende per la unità dell'intera vita di coscienza, che è anche la sintesi delle percezioni oggettive e delle altre possibili intuizioni oggettive, sintesi in virtù della quale il mondo è sempre consaputo come unità e appunto in quanto unità può essere assunto come tema. Pertanto il mondo è un problema egologico universale e parimenti, considerato secondo una direzione pura immanente dello sguardo, esso è l'intera vita della coscienza nella sua temporalità immanente.

§ 22. L'idea dell'unità universale di tutti gli oggetti e il problema della loro illustrazione costitutiva.

Noi troviamo dei tipi d'oggetti — colti nella riduzione fenomenologica puramente come cogitata e non già nei *pre-giudizi* di una concettualità scientifica presupposta valida — come guide di ricerche trascendentali tematicamente connesse. Le molteplicità coscienziali costitutive — quelle che debbono, realmente o possibilmente, portarsi all'unità della sintesi nello stesso ente — non sono connesse in modo del tutto casuale, ma su fondamenti essenziali, in vista della possibilità di tale sintesi. Queste molteplicità sottostanno quindi a principi in virtù dei quali le ricerche fenomenologiche non si sperdono in de-

scrizioni senza connessione, ma si compongono organicamente in base a fondamenti essenziali. Ogni oggetto, *ogni oggetto in generale*, anche immanente, designa una *struttura di regole dell'io trascendentale*. In quanto l'oggetto è rappresentato e consaputo dall'io, esso designa una regola universale per altre possibilità di coscienza ad esso relative, possibilmente in una tipica predelineata in maniera essenziale; e lo stesso vale naturalmente per ogni oggetto pensabile, rappresentato come oggetto di pensiero possibile. La soggettività trascendentale non è un caos di vissuti della coscienza intenzionale. Neanche è però un caos di tipi costitutivi, ognuno dei quali sia in sé organizzato mediante il riferimento ad una specie o forma di oggetti intenzionali. In altri termini, la totalità degli oggetti e dei tipi di oggetti pensabili per me, detto trascendentalmente, per me come ego trascendentale, non è un caos, e correlativamente non è nemmeno un caos la totalità dei tipi di infinite molteplicità corrispondenti ai tipi di oggetti, molteplicità che si compongono caso per caso secondo loro sintesi possibili.

Tutto ciò preannunzia una sintesi costitutiva universale in cui esplicano la loro funzione tutte le sintesi in un ordine ben determinato, ed in cui perciò tutte le oggettività possibili e reali come tali sono comprese assieme in quanto esistono per l'io trascendentale; questo vale correlativamente per tutti i modi di coscienza possibili e reali. Potremmo anche dire che qui si annunzia un compito immane, che è poi quello stesso di tutta la fenomenologia trascendentale, compito per il quale, nell'unità di un totale ordinamento sistematico e sotto la guida mobile di un sistema di tutti gli oggetti d'una coscienza possibile (sistema che deve essere elaborato per gradi) e perciò del sistema delle categorie formali e materiali degli oggetti, *tutte le ricerche fenomenologiche debbono essere eseguite come ricerche costitutive corrispondenti* e quindi costruite in una loro connessione strettamente sistematica.

Diciamo meglio, piuttosto, che si tratta qui di una *idea regolativa* infinita. Il sistema, presupposto in una

anticipazione evidente, di tutti gli oggetti possibili come tali, come oggetti di una coscienza possibile, è pur esso una idea (non però una invenzione, un "come se") e ci pone sotto mano un principio per connettere tra di loro le teorie costitutive relativamente compiute, in quanto esso rivela costantemente non solo gli oggetti della coscienza, ciascuno entro il proprio orizzonte, ma anche gli orizzonti che indicano qualcosa all'esterno ossia che mirano alle forme essenziali di connessione. È certo che i compiti connessi ai tipi oggettivi individuali, in quanto sono assunti come guide in senso limitato, si mostrano grandemente complicati e conducono sempre, se si va più a fondo, a grandi discipline, come per es. avviene per una teoria trascendentale della costituzione dell'oggetto spaziale, ed anzi della natura in generale, dell'animalità e della umanità in generale, della cultura in generale.

Terza Meditazione

LA PROBLEMATICA COSTITUTIVA. VERITÀ E REALTÀ EFFETTIVA

§ 23. Concetto più pregnante della costituzione trascendentale denominata "ragione" o "non-ragione".

La costituzione fenomenologica è stata per noi, fino ad ora, costituzione di un oggetto intenzionale in generale. Essa comprendeva l'espressione *cogito-cogitatum* in tutta la sua estensione. Procederemo ora a differenziare la struttura di questa estensione e ad una prima elaborazione del concetto di costituzione. Nella nostra trattazione non si è fino ad ora distinto l'oggetto veramente esistente da quello non-esistente, né tra l'oggetto possibile e il non-possibile. Astenendoci dal decidere sull'essere o non-essere del mondo, quindi degli altri oggetti già dati, noi non abbiamo già posto fuori questione quella differenza. Essa anzi, riportata alla più ampia differenza di ragione e non-ragione, come espressioni correlate a essere e non-essere, costituisce un tema universale della fenomenologia. Mediante l'*epoché* noi operiamo la riduzione alla intenzione pura (*cogito*) ed all'oggetto intenzionato puramente come intenzionato. A quest'ultimo — e quindi non ad un oggetto puro e semplice, ma al *senso di oggetto* [*gegenständlichen Sinn*] — vengon riferiti i predicati essere e non essere e le loro flessioni modali; all'intenzione eventuale vengono riferiti i predicati "verità" (giustezza) e "falsità", sebbene in un senso amplissimo. Ora questi predicati non sono senz'altro attribuiti come dati feno-

menologici ai vissuti intenzionanti e rispettivamente agli oggetti intenzionati come tali; purtuttavia essi hanno la loro *origine fenomenologica*. Alle molteplicità (da studiarsi nella loro tipica fenomenologica) di modi di coscienza sinteticamente connessi e relativi ad ogni oggetto di qualunque categoria, appartengono anche quelle sintesi che, rispetto alla eventuale intenzione iniziale, hanno la forma tipica dei modi di *conferma* e di verifica ed in casi particolari, di conferma evidente, o anche, in opposizione a questi, la forma tipica di modi di *infirmazione* e di infirmazione evidente. Pertanto l'oggetto della intenzione ha correlativamente il carattere evidente dell'essere oppure del non-essere (ossia dell'essere tolto, *cancellato*). Queste eventualità sintetiche sono intenzionalità di grado più elevato, appartenenti a tutti i sensi oggettivi in disgiunzione esclusiva, come atti che debbono sorgere dalla parte dell'io trascendentale e come correlati della ragione. *La ragione non è una facoltà casuale*, non è una mera espressione da usarsi per possibili fatti casuali, ma è piuttosto l'espressione di una *universale forma strutturale essenziale della soggettività trascendentale in generale*.

La "ragione" rimanda alle possibilità della conferma e quest'ultima in fine rimanda al rendere evidente ed all'avere-in-evidenza.

È di queste evidenze che dovevamo parlare già all'inizio della nostra meditazione, in quanto, non avendo ancora guadagnato il piano fenomenologico, nel nostro atteggiamento originariamente spontaneo noi ricercavamo le linee direttive metodologiche. Questo è divenuto ora il nostro tema fenomenologico.

§ 24. Evidenza come autodatità e sue flessioni.

Nel senso più ampio "evidenza" significa un fenomeno originario universale della vita intenzionale. Essa sta di contro ad ogni altro "avere-nella-coscienza", quale può essere il *vuoto* a priori, presuntivo, indiretto ed impro-

prio, in quanto modo, interamente distinto, dell'auto-manifestarsi, del rappresentarsi in autenticità o del darsi autenticamente della cosa stessa oppure di un contesto oggettivo, di un'universalità, di un valore ecc., ma appunto nel modo finale dell'esser dato autenticamente, in immediatezza intuitiva, *originaliter*. Per l'io questo significa: non già mirare verso qualcosa in modo confuso e vagamente presuntivo, ma esser presente alla cosa stessa, guardarla, intuirne, vederla com'essa è. L'esperienza, presa nel senso comune, è una evidenza particolare — l'evidenza in generale, potremmo dire, è esperienza in un senso amplissimo e pur essenzialmente unitario. L'evidenza è invero, riguardo ad un oggetto qualunque, soltanto un accadimento occasionale del vivere coscienziale, ma essa designa ancora una possibilità in quanto punto di mira di una intenzione tendente a realizzarsi, per ogni cosa già presunta o da presumersi; pertanto l'evidenza indica un essenziale *aspetto fondamentale del vivere intenzionale in generale*. Ogni coscienza in generale o ha già in sé il carattere dell'evidenza, avuto cioè riguardo al suo oggetto intenzionale che si dà ad essa nella sua autenticità, oppure è essenzialmente impegnata a procurare il passaggio all'*autodatità* ed è quindi impegnata nel compimento di sintesi di conferma che appartengono per loro essenza al dominio dell'"io posso". Ogni coscienza vaga può esser messa in questione nell'atteggiamento proprio della riduzione trascendentale, per domandarsi se e quanto le corrisponda, o le possa corrispondere, l'oggetto intenzionato nel modo del suo *essere se stesso*, restando mantenuta l'identità di esso; oppure, ciò che fa lo stesso, come l'oggetto presupposto dovrebbe mostrarsi autenticamente, nel qual caso si viene in pari tempo a determinare più d'avvicino quel che era dapprima solo indeterminatamente anticipato. Nel processo di verifica questa può cambiarsi nel suo negativo, può accadere che in luogo dell'oggetto intenzionato se ne presenti *un altro*, e pur esso nel modo del suo *se stesso*; in tal caso scompare la posizione del primo og-

getto intenzionato, che dal canto suo assume il carattere della non-esistenza.

Il non-essere non è altro che una modalità, scelta dalla logica per certi suoi motivi, dell'essere semplicemente, o della certezza dell'essere. Ma l'evidenza nel senso più ampio è un concetto correlato, non solo riguardo al concetto dell'essere e del non-essere. Si tratta di un concetto che si modalizza anche correlativamente alle altre flessioni dell'essere semplicemente, come quella dell'esser-possibile, probabile, dubbio, ed ancora di più, correlativamente a flessioni che non appartengono a questa serie e che hanno la loro origine nella sfera affettiva e volitiva, come essere un valore ed essere un bene.

§ 25. Realtà effettiva e realtà come-se.

Tutte queste differenze si scindono a loro volta in una doppia serie parallela, in virtù della distinzione tra realtà effettiva e fantasia (realtà come-se) che si estende per l'intera sfera della coscienza e correlativamente per tutte le modalità dell'essere.

Da parte della fantasia sorge un nuovo concetto generale di *possibilità*, concetto che riproduce, modificati nel modo della mera immaginabilità (in un immaginarsi la cosa "come se ci fosse"), tutti i modi di essere, a cominciare dalla semplice certezza dell'essere. Il concetto di *possibilità*, preso nel nuovo senso, fa tutto ciò nei modi della *non realtà effettiva* puramente conforme a fantasia, modi contrari a quelli della realtà effettiva (come esser-effettivo, essere effettivamente verisimile, essere effettivamente dubbio o nullo ecc.). Così si distinguono, correlativamente, i modi di coscienza della *posizionalità* e quelli della *posizionalità-come-se* (del come-se, della *fantasia* — espressione certamente polisensa); a questi modi particolari corrispondono modi propri di evidenza degli oggetti intenzionati, proprio *entro* i vari modi d'essere correlativi e altresì le potenzialità di evidenziazione. È qui che ha

il suo posto ciò che noi spesso diciamo chiarificazione, l'atto cioè di portar qualcosa alla chiarezza, poiché con ciò si designa sempre un *modo di evidenziazione*, che consiste nel figurarsi una via sintetica che va dall'intuizione non chiara ad una corrispondente *intuizione pre-raffigurativa*. Questa intuizione è tale da contenere implicitamente l'idea che, quand'essa pervenisse allo stato di intuizione diretta ed autentica, dovrebbe "riempire" quella intenzione e confermarne il senso. L'intuizione pre-raffigurativa di questo riempimento e di questa conferma non ci procura una evidenza realizzante l'essere, ma solo l'evidenza della possibilità d'essere per i vari contenuti.

§ 26. Realtà effettiva come correlato della conferma evidente.

Già con queste osservazioni si delineano problemi generali e normali di analisi intenzionale e ricerche correlative ben più ampie e difficili concernenti l'*origine fenomenologica di concetti e principi logico-formali fondamentali*. Ma non solo; in base alle osservazioni fatte ci si dischiude altresì l'importante conoscenza che questi concetti nella loro universalità ontologico-formale annunziano la *conformità a regole universali della struttura del vivere coscienziale in generale*; ed è solo per questa conformità a regole che hanno e possono acquistar senso la verità e la realtà effettiva.

In effetti, il fatto che oggetti, presi nel senso più ampio (come cose reali, vissuti, numeri, contesti, oggettivi, leggi, teorie ecc.) *sono per me*, non dice a tutta prima proprio nulla intorno alla loro evidenza, ma significa solo che degli oggetti valgono per me — in altre parole, essi sono per me in modo coscienziale come cogitata che da parte loro si trovano consaputi nel modo posizionale del credere certo. Ma noi sappiamo bene, inoltre, che dovremmo abbandonare questa validità, qualora, seguendo la via della sintesi della identità, venissimo a trovarci in contraddi-

zione con il dato evidente; potremo essere sicuri della realtà effettiva solo mediante la sintesi della conferma evidente che produce la realtà effettiva autentica, giusta e vera. È chiaro che la verità, o meglio la vera realtà effettiva degli oggetti, dev'essere attinta solo all'evidenza, la quale è ciò che solo può farci dare un senso all'essere *reale effettivo*, vero e valido secondo regole, di un oggetto, quale che ne sia la forma o la specie, preso insieme a tutte le determinazioni che gli appartengono come vere per noi. È da qui che proviene ogni giustificazione dalla nostra soggettività trascendentale stessa; ogni adeguazione immaginabile sorge come conferma nostra, è nostra sintesi, ha in noi il suo ultimo fondamento trascendentale.

§ 27. Evidenza abituale ed evidenza potenziale, nella funzione costitutiva del senso di "oggetto che è".

Certamente, come prima l'identità dell'oggetto di presunzione, preso come tale ed in generale, così anche ora l'identità dell'oggetto che veramente è e quindi ancora l'identità dell'adeguazione tra quell'oggetto presunto come tale e questo che veramente è, non costituisce un momento reale del flusso dei vissuti di evidenza e di conferma. Si tratta piuttosto di una *immanenza ideale* che ci rimanda ad ulteriori ed essenziali connessioni di sintesi possibili. Ogni evidenza *fonda* per me un acquisto durevole. A questa realtà effettiva intuita autenticamente io posso *sempre di nuovo* ritornare, seguendo catene di nuove evidenze che si presentano come *restituzioni* della prima evidenza. Così per esempio accade nel caso della evidenza di datità immanenti, quasi si costituisca una catena di rappresentazioni intuitive al ricordo, con quella aperta infinità che l'*io posso* procura *sempre di nuovo* come orizzonte di potenzialità. Senza queste possibilità non vi sarebbe per noi alcun essere stabile e permanente, alcun mondo reale o ideale. Ognuna di queste possibilità è per noi esistente in base alla evidenza, eventualmente presun-

ta, dell'atto stesso con il quale noi portiamo qualcosa all'evidenza e riproduciamo l'evidenza ottenuta.

Da qui segue che una evidenza singola non ci procura un essere stabile. Ogni cosa che è, è, in un senso amplissimo, "in sé" ed ha di contro a sé il casuale esser-per-me del singolo atto; ed in tanto ogni verità è, in questo senso amplissimo, "verità in sé". Questo significato dell'"in sé" rimanda quindi all'evidenza, ma non ad una evidenza intesa come fatto della vita di coscienza, sibbene a certe potenzialità fondate sull'io trascendentale e sul suo vivere; più propriamente, rimanda all'infinità di intenzioni in generale che si riferiscono sinteticamente a una e una stessa cosa, e quindi anche alle potenzialità della conferma di queste intenzioni; l'"in sé" rimanda a evidenze potenziali che, come fatti di coscienza, sono ripetibili all'infinito.

§ 28. Evidenza presuntiva ed esperienza del mondo. Il mondo come idea correlativa di una evidenza empirica totale.

Ancora in altro modo le evidenze rimandano ad infinità di evidenze nel riguardo dello stesso oggetto ed in maniera molto complicata, ossia laddove esse portano a datità autentica il loro oggetto in una unilateralità essenziale. Ciò non riguarda nulla di meno che le intere evidenze per le quali c'è per noi, immediatamente evidente, un mondo reale oggettivo, sia come totalità unica e sia anche nei suoi singoli oggetti, quali che siano. L'evidenza che appartiene a questi oggetti e al mondo è l'*esperienza esterna*; ed è ora da considerarsi necessario ed essenziale il fatto che, per oggetti di questo genere, non si può pensare altro genere di autodatità. D'altronde bisogna anche capire che a questa specie di evidenza appartiene in modo essenziale l'*unilateralità*, o più propriamente un multiforme orizzonte di anticipazioni non riempite ma bisognose di riempimento, quindi di anticipazioni come contenuti di mera intenzione che rimandano ad evidenze potenziali cor-

rispondenti. Questa incompletezza dell'evidenza vien meno nell'atto, sintetico e realizzante, del passare da evidenza ad evidenza, ma necessariamente in modo che nessuna immaginabile sintesi di questa specie si concluda con una evidenza adeguata, ma porti sempre con sé ancora delle preintenzioni e delle intenzioni secondarie non riempite. In pari tempo resta sempre aperta la possibilità che la credenza d'essere, la quale si effettua nell'anticipazione, non trovi riempimento e che ciò che appare nel modo del "se stesso" pur non venga ad essere, o sia come *altro*. Tuttavia l'esperienza esterna è essenzialmente l'unica forza probante, solo però fin tanto che l'esperienza che procede attivamente o passivamente abbia la forma della sintesi della concordanza. Il fatto che l'essere del mondo è *trascendente* alla coscienza e tale necessariamente rimane anche nell'autodatiata evidente, non impedisce che solo nel vivere della coscienza si costituisca ogni trascendente come inseparabile da essa, e che questo vivere, inteso specialmente come coscienza del mondo, porta inseparabilmente in sé il senso del mondo ed anche il senso di un *mondo come questo qui effettivamente esistente*. In fine è la rivelazione dell'orizzonte di esperienza quel che solo mette in chiaro la realtà effettiva del mondo e la sua *trascendenza*, mostrando che il mondo reale e la trascendenza sono inseparabili dalla soggettività trascendentale che costituisce in generale il senso e la realtà effettiva di un senso. Il rimando ad infinità concordanti d'una possibile esperienza mondana, in cui pur l'oggetto che è effettivamente reale può aver senso solo come presunto nelle connessioni di coscienza e riferito ad una unità presuntiva (che si darebbe come se stessa in una totale evidenza d'esperienza), significa manifestamente che l'oggetto reale ed effettivo del mondo, anzi proprio il mondo stesso, costituisce un'idea infinita, riferita all'infinità di esperienze che si debbono concepire come concordemente unificate. Si tratta allora di una *idea correlativa* a quella di una totale *evidenza d'esperienza*, ossia di una sintesi completa di esperienze possibili.

§ 29. Le regioni ontologico-formali ed ontologico-materiali come indici dei sistemi trascendentali di evidenze.

Si capiscono adesso i grandi problemi dell'autoesplicazione dell'*ego*, cioè della sua vita coscienziale, quali sorgono di fronte alle oggettività poste o da porre in esso. L'espressione "essere vero" e "verità" (secondo tutte le sue modalità) indica per ogni oggetto in generale, intenzionato o da intenzionare per me come ego trascendentale, un'*articolazione strutturale al di dentro delle infinite molteplicità* di cogitationes reali o possibili che si riferiscono a quell'oggetto e che quindi possono comporsi in generale nell'unità di una sintesi dell'identità. L'oggetto che è effettivamente reale indica al di dentro di questa molteplicità un sistema particolare, il sistema cioè delle evidenze che si riferiscono all'oggetto stesso; questo sistema ha una composizione sintetica, per la quale le evidenze si compongono in una evidenza totale, anche se spesso infinita. Questa sarebbe l'evidenza assolutamente completa che dà in conclusione l'oggetto secondo tutto ciò che esso è; nella sintesi di questo oggetto verrebbe quindi a riempimento adeguato tutto ciò che ancora nelle singole evidenze poste a fondamento dell'evidenza totale rimane allo stato di preintenzione non riempita. Ora il problema, ben determinato e valido, non è di produrre quell'evidenza in maniera effettiva, il che sarebbe per tutti gli oggetti o cose reali uno scopo privo di senso poiché, come s'è visto, un'assoluta evidenza per gli oggetti reali non è che una mera "idea"; il problema è invece quello di illustrare la struttura dell'essenza di quella evidenza stessa, o meglio la struttura essenziale delle dimensioni di infinità che costituiscono in modo sistematico la sua sintesi ideale infinita, secondo tutte le strutture interne. È questo il compito *della costituzione trascendentale dell'oggettività essente, presa in senso pregnante*. Accanto alle ricerche formali, ossia accanto a quelle che si mantengono al concetto logico-formale (ontologico-formale) dell'oggetto in generale, che ri-

mangono quindi intatte di fronte alle particolarità materiali delle diverse categorie speciali di oggetti, noi abbiamo ancora, come qui si mostra, la grande e notevole problematica della costituzione che si palesa propria a ciascuna delle categorie (*regioni*) supreme di oggetti, non più però come categorie logico-formali; si tratta così delle regioni che stanno sotto l'espressione generale di "mondo oggettivo". C'è qui bisogno di una teoria costitutiva della natura fisica *data* come sempre esistente e, implicitamente, presupposta allo stesso tempo come tale; lo stesso vale per l'"uomo", la "società umana", la "civiltà" ecc. Ognuna di queste espressioni determina una grande disciplina con diverse direzioni di ricerca, corrispondenti ai concetti parziali ingenuamente ontologici (come spazio reale, tempo reale, causalità reale, cosa reale, proprietà reale, ecc.). Naturalmente si tratta in ogni caso di rivelare l'intenzionalità implicita nell'esperienza stessa, in quanto questa è momento trascendentale del vivere della coscienza; si tratta di esporre e descrivere sistematicamente gli orizzonti predelineanti, passando via via all'evidenza che può procurare il riempimento voluto e così ogni volta di descrivere i nuovi orizzonti che secondo una determinata maniera di procedere vengono via via sorgendo entro quelli di prima, il che dev'essere sempre fatto in base allo studio costante delle correlazioni intenzionali. Una costruzione intenzionale, molto complicata, delle evidenze costitutive prese nella loro unità sintetica, ci si mostra quando si ha riguardo agli oggetti; questo è per esempio il caso della fondazione in gradi di oggetti non oggettivi (*meramente soggettivi*) che emerge dal più basso fondamento oggettivo. La temporalità immanente ha sempre la funzione di un tale fondamento; essa è quel corso di vita che si costituisce in sé e per sé e la cui illustrazione costitutiva è il tema della teoria della coscienza originaria del tempo, la quale costituisce in sé i dati temporali.

Quarta Meditazione

SVILUPPO DEI PROBLEMI COSTITUTIVI DELL'IO TRASCENDENTALE STESSO (a)

§ 30. L'io trascendentale inseparabile dai suoi vissuti.

Gli oggetti sono per me, e son per me quel che sono, solo come oggetti di coscienza possibile o reale. Se questa frase non deve restare vuota e se non deve essere assunta come tema di vuote speculazioni, bisogna che si mostri che cos'è che rende concreti questo esser-per-me e questa determinazione-(della cosa)-per me; ossia che cosa vien posto in questione per una coscienza reale o possibile, come questa stessa coscienza è costituita nella sua struttura e che cosa può qui significare la *possibilità*. A ciò possono solo rispondere le ricerche costitutive, intese dapprima nel senso ampio già preannunciato e poi nel senso più ristretto qui sopra descritto. Tutto ciò però dev'esser condotto secondo l'unico metodo possibile richiesto dalla essenza dell'intenzionalità e dei suoi orizzonti. Già dalle analisi preparatorie che ci portano a cogliere il senso del problema, risulta chiaro che l'io trascendentale è quello che è, solo in rapporto alle oggettività intenzionali. A queste però appartengono, per l'ego stesso, anche gli oggetti che sono necessariamente e, in quanto l'ego si riporta al mondo, non solo gli oggetti che nella sua sfera temporale immanente debbono essere adeguatamente confermati, ma anche gli oggetti mondani che si mostrano essere nella esperienza inadeguata esterna e solamente presuntiva, presa nella concordanza del suo processo. È quindi una proprietà essenziale dell'ego, di

aver continuamente sistemi (o anche sistemi concordanti) d'intenzionalità, in parte come processi ad esso interni ed in parte disponibili a rivelarsi, mediante orizzonti pre-delineanti, come potenzialità stabili. Ogni cosa dell'ego in-tesa, pensata, valutata, trattata, ma anche posta o da porre nella fantasia, è indice correlativo di un sistema dell'ego, ed esiste solo come correlato di questo sistema stesso.

§ 31. L'io come polo identico dei vissuti della coscienza.

Ma ora dobbiamo pur volgere la nostra attenzione su di un punto molto manchevole della nostra trattazione. L'ego stesso c'è per se stesso in uno stato continuo di evidenza, in quanto *costituente continuamente se stesso come essente*. Noi abbiamo finora toccato solo un lato di questa costituzione, poiché abbiamo guardato solo verso la corrente del cogito. Ora l'ego coglie se stesso non solamente come corrente di vita, ma anche come "io", come l'io che ha questo o quest'altro oggetto di coscienza, come io che vive questo o quel cogito in quanto sono *lo stesso io*. Finché ci siamo occupati del rapporto intenzionale di coscienza ed oggetto, di cogito e cogitatum, ci si era prodotta innanzi solo quella sintesi che polarizza le molteplicità della coscienza reale o possibile nell'oggetto identico; perciò, in riferimento agli oggetti come poli, come unità sintetiche. Ora ci si presenta una seconda polarizzazione, una seconda specie di sintesi che comprende tutte insieme, in modo tutto nuovo, le diverse molteplicità di cogitationes, ossia la sintesi dell'io identico che vive come attività di coscienza e come ciò che viene affetto in tutti i vissuti della coscienza, attraverso i quali esso è riferito a tutti i poli oggettivi.

§ 32. L'io come sostrato di abitudine.

Bisogna ora osservare però che quest'io, che fa centro di sé, non è un vuoto polo di identità (e tanto meno lo è qualunque oggetto) ma esso, in virtù della conformità a regole della *genesì trascendentale*, per ogni atto che emana da sé, ottiene un nuovo senso oggettivo, una nuova *proprietà stabile*. Quando io per esempio mi decido per la prima volta, con un atto di giudizio, per l'essere di una cosa o di una sua determinazione, quest'atto trapassa, siccome fuggente, ma io ci sono ancora in quanto rimango l'io che si è deciso in un certo modo determinato, anzi ne ho una convinzione correlativa. Ma ciò non vuol dire solo che io mi ricordo e che mi potrò in seguito ricordare di quell'atto. Questo potrei farlo anche se, nel frattempo, avessi eliminato quella convinzione, la quale, dopo che si è cancellata, non è più una mia convinzione, mentre era rimasta tale fino ad allora. In quanto è per me valida, io posso *ritornare* ripetutamente ad essa e trovarla sempre come mia, come la mia convinzione abituale, propria, ossia propria di me come quell'io che è convinto — che è determinato come io che permane tale a causa di questo *habitus* persistente. Lo stesso vale nel caso di decisioni di ogni genere, concernenti il valore, la volontà ecc. Io mi decido — il momento dell'atto scorre, ma la decisione permane — sia che, divenuto passivo, m'immerga in un sonno profondo o che viva nel compimento di altri atti — la mia decisione continua ad aver valore. Correlativamente: io sono ancora colui che si è deciso in quel modo e permango ad essere finché non elimini quella decisione. Se la decisione è rivolta ad una azione conclusiva, essa non è già *superata* in questa specie di riempimento, poiché continua a valere nel modo del riempimento — *io continuo nella mia azione*. Io stesso, come io che permane e persevera nel suo volere, divengo altro quando *cancello* o elimino le mie decisioni o le mie azioni. Il persistere, il durare nel tempo di tali determinazioni dell'io ed il *mutarsi* che è loro proprio non vogliono dire, manifesta-

mente, che il tempo immanente venga continuamente riempito di vissuti, poiché ancora l'io permanente stesso come polo di determinazioni dell'io permanente non è un vissuto della coscienza né una continuità di tali vissuti, sebbene esso si riporti essenzialmente con le sue determinazioni abituali alla corrente dei vissuti. In quanto l'io per una sua propria genesi di atti si costituisce come sostrato identico delle permanenti proprietà dell'io, esso si costituisce anche in un processo ulteriore come io personale *stabile e permanente*; prendendosi qui l'io in quel senso più ampio di tutti che permette anche di parlare di persone *infra-umane*. Ed anche se, in generale, le convinzioni sono soltanto relativamente permanenti, esse hanno pure i loro modi di *alterazione* (mediante la modalizzazione delle posizioni di atto, tra cui è la *cancellazione* o negazione, annientamento della loro validità); in tanto l'io in tali alterazioni conserva uno stile permanente, un *carattere personale*, con la sua trascorrente unità identica.

§ 33. La concretezza completa dell'io come monade e il problema della sua autocostituzione.

Dall'io come polo identico e come sostrato delle abitudini noi distinguiamo l'ego preso nella sua piena concretezza (che noi con parola leibniziana vogliamo chiamare monade), in quanto aggiungiamo al primo io ciò senza di cui l'io non potrebbe essere concreto. E questo può accadere solo entro il flusso multiforme dei momenti della sua vita intenzionale e degli oggetti che vi si costituiscono per esso come intenzionati ed eventualmente come oggetti che sono. Manifestamente, il carattere eventuale di essere permanente o di determinazione d'esser permanente è, per questi oggetti, un correlato delle abitudini proprie della presa di posizione dell'io, che si costituiscono nell'io stesso preso come polo.

Tutto ciò è da intendere in questo modo. Io ho, in quanto ego, un mondo-ambiente continuativo che è per

me. Entro questo mondo-ambiente io ho degli oggetti come essenti per me, ossia noti per me già nella loro permanente articolazione, oppure solo anticipati nel loro carattere di dover essere conosciuti. I primi, quelli che sono per me nel primo senso, lo sono per un acquisto originario, cioè per la presa di conoscenza originaria e per l'esplicitazione di ciò che propriamente non è stato mai preso di mira in intuizioni particolari. È perciò che nella mia attività sintetica si costituisce l'oggetto, nell'esplicita forma di senso di oggetto *identico delle sue molteplici proprietà*, e quindi come oggetto identico con sé, in quanto è quel che determina se stesso nelle sue molteplici proprietà. Questa mia attività, di posizione d'un essere, produce un'abitudine del mio io, in virtù della quale questo oggetto diviene mio proprio, come soggetto permanente delle sue determinazioni. Questi acquisti stabili costituiscono il mio mondo-ambiente noto di volta in volta con il suo orizzonte proprio di oggetti non conosciuti, cioè ancora da acquistare, previamente anticipati con questa formale struttura d'oggetto.

Io sono per me stesso e sono dato a me stesso continuamente come *io stesso* per un'evidenza d'esperienza. Ciò vale per l'ego trascendentale (ma anche parallelamente per l'ego puro della psicologia) ed in ogni senso dell'io. Poiché il concreto io monadico comprende l'intero vivere potenziale e reale della coscienza, diviene chiaro che il problema della esplicazione fenomenologica di questo ego monadico (il problema della sua costituzione per se stesso) deve comprendere in sé *tutti i problemi costitutivi in generale*. In uno sviluppo ulteriore si produce l'identificazione della fenomenologia di questa autocostituzione con la fenomenologia in generale.

§ 34. Principio formativo del metodo fenomenologico. L'analisi trascendentale come analisi eidetica.

Con la dottrina dell'io come polo dei suoi atti e come

sostrato di abitudine noi abbiamo già toccato in un punto significativo la problematica della genesi fenomenologica e quindi i *gradi della fenomenologia genetica*. Prima ancora di chiarire ulteriormente il senso di questa fenomenologia, ci è necessario applicare ancora di nuovo la nostra riflessione sul metodo fenomenologico. Alla fine si deve far valere una fondamentale veduta metodologica che, una volta compresa, ci conduce all'intera metodica della fenomenologia trascendentale (e quindi anche, sul piano naturale, alla metodica della psicologia pura e autentica dell'interiorità). Ma ne parleremo più tardi solo per facilitare l'accesso alla fenomenologia. La stragrande molteplicità di eventi e problemi di nuovo genere dovrebbe propriamente avere effetto nella più semplice forma di una descrizione empirica (sebbene questa possa svolgersi solo nella sfera della esperienza trascendentale). Di contro a ciò, il *metodo della descrizione eidetica* vuol essere il trapasso di tutte queste descrizioni in una nuova dimensione che ha un principio proprio; essa all'inizio avrebbe sollevato difficoltà d'intellezione, mentre può essere facilmente compresa in seguito ad un certo numero di descrizioni empiriche.

Ognuno di noi, meditando cartesianamente (*b*), è stato ricondotto dal metodo della riduzione fenomenologica al suo ego trascendentale, compreso naturalmente il suo eventuale contenuto monadico-concreto, come questo io di fatto, unico ed assoluto. Io, questo ego, trovo, meditando sempre oltre, dei tipi che si possono cogliere descrittivamente e sviluppare nelle loro intenzionalità e avrei potuto avanzare gradualmente nella scoperta intenzionale della mia monade secondo le direzioni fondamentali che la costituiscono. Per buone ragioni si trovavano spesso nella nostra descrizione frequenti espressioni come "necessità essenziale", "conforme all'essenza" ecc., nelle quali espressioni si palesa un determinato concetto di a priori già reso chiaro e delimitato dalla fenomenologia.

Ora di che cosa si tratti, lo si intenderà tosto mediante esempi. Cogliamo un tipo qualunque di momenti inten-

zionali della coscienza, della percezione, della ritenzione, della rappresentazione al ricordo, dell'espressione, dell'imbarbarci in qualcosa, dell'aspirazione ecc. e pensiamolo secondo la sua specie propria di operazione intenzionale, quindi come esplicitato e descritto secondo noesi e noema. Ciò può significare, come abbiamo finora inteso, che sono in questione tipi di eventi effettuali dell'io trascendentale esistente di fatto, sicché le descrizioni trascendentali dovrebbero avere un significato *empirico*. Ma, senza volere, la nostra descrizione si è mantenuta tuttavia in una tale generalità, che i risultati rimanevano indipendenti dalla fattizietà empirica dell'io trascendentale.

Rendiamoci chiaro questo punto, per trarne qualche profitto. Partendo dall'esempio della percezione di questo tavolo, variamo ora il tavolo come oggetto di percezione, in modo completamente libero, in modo quindi da mantenere la percezione solo in quanto percezione-di qualcosa, non importa quale, quasi cominciando dal fatto che noi a nostro piacimento ci fingiamo il colore, la forma ecc. del tavolo, mantenendo solo come identico il carattere dell'apparire conforme a percezione. In altre parole, noi cambiamo il *fatto* di questa percezione, astenendoci da ogni affermazione circa il suo valor d'essere, in una possibilità pura fra tante altre che, pur essendo delle possibilità *pure qualunque*, restano sempre possibilità pure di percezione. Noi trasferiamo in pari modo la percezione effettiva nel regno delle irrealità effettive, del *come-se*, che ci procura le possibilità *pure*, pure da tutto ciò che è connesso con il fatto o con ogni fatto in generale. In quest'ultimo riguardo noi non teniamo nemmeno queste possibilità legate all'ego, posto anche come essere di fatto, ma le poniamo solo come enti immaginabili dalla fantasia in piena libertà; in tal modo noi, fin dappprincipio, avremmo potuto prendere come esempio iniziale il fantasticare entro la percezione, al di fuori di ogni rapporto con la nostra vita esistente di fatto. Il tipo di *percezione* universale così ottenuto si libra, per così dire, nell'aere della assolutamente pura immaginabilità. E così questo ti-

po, sottratto ad ogni fattizietà, è divenuto l'eidos "percezione", il cui ambito *ideale* è costituito da tutte le percezioni *idealiter* possibili come pure immaginabilità. Le analisi della percezione sono quindi *analisi di essenze*; tutto ciò che noi abbiamo addotto intorno alle sintesi appartenenti al tipo "percezione", intorno agli orizzonti di potenzialità ecc., vale anche in maniera essenziale, com'è facile a vedersi, per tutto ciò che può esser formato o immaginato in una tale libertà di variazione e quindi per tutte le percezioni immaginabili in generale. In altri termini, questo vale in assoluta *universalità di essenza* e in una necessità di essenza per ogni caso singolo a sé preso, quindi anche per ogni percezione di fatto, ma in quanto ogni fatto può essere pensato come mero esempio di una possibilità pura.

Poiché la variazione è intesa come evidente, tale cioè da presentare originariamente in pura intuizione le possibilità come tali, il suo correlato è perciò la *coscienza intuitiva ed apodittica della universalità*. L'eidos stesso è un universale oggetto reale o possibile di visione [*ein erschautes, bzw. erschaubares Allgemeines*] puro, *incondizionato*, cioè non condizionato da alcun fatto, come vuole il suo proprio senso intuitivo. L'eidos è *prima di ogni concetto*, inteso questo come significato della parola, poiché anzi i concetti stessi, in quanto concetti puri, debbono conformarsi ad esso.

In tal modo ogni tipo individuale concepito per sé vien tratto fuori dal suo ambiente costituito dall'ego trascendentale empirico esistente di fatto e sollevato alla sfera pura delle essenze. Allora però non svaniscono gli esterni orizzonti intenzionali, i quali sono indicativi della connessione ancora da scoprire che il tipo stesso ha dentro l'ego; accade solo che quest'orizzonte di connessione stesso diventi eidetico. In altre parole, quando abbiamo di fronte un tipo eidetico puro, noi non ci troviamo nell'io esistente di fatto, ma nell'*unico eidos "ego"*. Ogni costituzione di effettiva e reale possibilità pura, di una fra le tante possibilità pure, porta implicitamente con sé, come

suo orizzonte esterno, un ego possibile in senso puro, una pura variazione di possibilità del mio essere *di fatto*. Noi potremmo anche, in via preliminare, pensar questo io di fatto come liberamente variabile e proporre il compito di una ricerca (che abbia la natura della ricerca d'essenze) dell'esplicita costituzione di un ego trascendentale in generale. Questo, del resto, ha già fatto fin dall'inizio la nuova fenomenologia, per cui tutte le descrizioni finora trattate da noi, come le delimitazioni problematiche stesse, non sono state in effetti che traduzioni dalla forma eidetica originaria nella forma della tipica empirica. Se dunque pensiamo la fenomenologia formata puramente secondo il metodo eidetico come scienza intuitiva a priori, tutte le ricerche di essenze non sono allora altro che rivelazioni dell'universale *ego trascendentale in generale* contenente in sé tutte le pure variazioni di possibilità del mio io esistente di fatto e quest'io stesso come possibilità. La fenomenologia eidetica ricerca dunque quell'universale apriorità, senza la quale non si può *pensare* un io né l'io trascendentale in generale; ovvero, poiché ogni universalità d'essenza ha il valore di una inviolabile legalità, la fenomenologia eidetica ricerca l'universale legalità d'essenza che ad ogni proposizione di fatto intorno al trascendentale prescrive il suo senso possibile (assieme al suo opposto controsenso).

Ed ora, a me, come ego che medito cartesianamente (c), condotto dall'idea di una filosofia come scienza universale a fondazione rigorosa ed assoluta, della quale, a mo' di tentativo, ho posto a fondamento la possibilità, a me dunque risulta evidente, in base alla conclusione delle ultime considerazioni, che io *innanzitutto* debbo sviluppare una fenomenologia eidetica pura e che solamente in essa si compie e si può compiere la prima realizzazione della scienza filosofica — la realizzazione cioè di una "filosofia prima". È anche mio interesse personale compiere la riduzione trascendentale al mio ego puro e rivelare quest'ego esistente di fatto; ma questa rivelazione deve ora diventare scientifica in senso autentico, diven-

dosi far ricorso ai suoi principi apodittici, quelli cioè che appartengono all'ego in quanto ego in generale, ed ancora alle universalità e necessità di essenza; mediante questi principi il mero fatto vien ricondotto ai suoi fondamenti razionali, che son quelli della sua pura possibilità e pertanto viene scientificizzato (logificato). E bisogna far bene attenzione al fatto che, nel passaggio dal mio ego all'ego in generale, non si presuppone né la realtà effettiva e nemmeno la possibilità di un mondo-ambiente di altri. Qui l'estensione e il dominio dell'ego è determinato dalla autovariatione del mio ego. Anche se io fingessi d'essere un altro, non immaginerei con ciò stesso un altro. È così che la scienza delle pure possibilità precede la scienza in generale. In tal modo noi raggiungiamo la convinzione che *accanto alla riduzione fenomenologica, l'intuizione eidetica costituisce la forma fondamentale di tutti i particolari metodi trascendentali*; quella riduzione e quest'intuizione, infatti, determinano interamente il giusto senso della fenomenologia trascendentale.

§ 35. Excursus sulla psicologia eidetica dell'interiorità.

Oltrepassiamo ora la cerchia in sé chiusa delle nostre meditazioni, la quale ci lega alla fenomenologia trascendentale, per non lasciare qui ancora inespressa un'osservazione. L'intero contenuto della considerazione fondamentale metodicamente condotta ci resta ancora presente se apportiamo alcune poche modifiche che invero le sottraggono il senso di trascendentalità, allorché, tenendoci sul piano della considerazione naturale del mondo, andiamo in cerca di una psicologia come scienza positiva ed anzi tutto ricerchiamo la psicologia in sé prima e necessaria a quella, ossia la psicologia che attinge alla *esperienza interna*, la psicologia puramente intenzionale. Al concreto ego trascendentale corrisponde allora l'io-uomo, la psiche concretamente in sé e per sé compresa come

pura, insieme alla polarizzazione psichica: io come polo delle mie abitudini, con le proprietà del mio carattere. Al posto della psicologia eidetica trascendentale s'intenta ora una teoria pura eidetica della psiche, in riferimento all'eidos "psiche", il cui orizzonte eidetico rimane certamente fuori discussione. Se però questo venisse messo in discussione, si aprirebbe allora la via verso il superamento di quella positività, ossia verso l'introduzione alla fenomenologia assoluta, quella dell'io trascendentale che non ha più alcun orizzonte che lo possa condur fuori della sua sfera trascendentale d'essere e quindi relativizzarlo.

§ 36. L'ego trascendentale come universo di possibili forme dei vissuti. Regole di legalità essenziale per la compostibilità dei vissuti in coesistenza e in successione.

Ritorniamo ora al nuovo importante concetto di fenomenologia trascendentale e veniamo, secondo il metodo eidetico, ad aprire la problematica fenomenologica; in tanto ci teniamo fin d'ora nel rango di una pura fenomenologia eidetica, nella quale il *fatto* dell'ego trascendentale e le datità particolari di fatto della sua empiria trascendentale non hanno altro valore che di esempio di possibilità pure. Anche i problemi finora riguardati noi li intendiamo come eidetici, in quanto la possibilità, riguardata nell'esempio, di purificare questi problemi eideticamente, noi la pensiamo del tutto effettivamente realizzata. Il compito ideale di rivelare in modo realmente sistematico l'io concreto in generale secondo le sue determinazioni essenziali e in maniera soddisfacente, ossia il compito di porre in atto una problematica ed una serie di ricerche effettivamente sistematiche, presenta delle straordinarie difficoltà, innanzitutto perché noi dobbiamo ottenere nuovi approcci allo specifico problema universale della costituzione dell'io trascendentale. L'universale a priori, che appartiene all'ego trascendentale come tale è una forma

d'essenza che comprende in sé un'infinità di forme, di tipi apriorici delle possibili attualità e potenzialità del vivere coscienziale preso insieme agli oggetti che in esso debbono pervenire alla costituzione dell'essere reale ed effettivo. Ma non tutti i singoli tipi possibili sono *compossibili* con l'unico ego possibile ed identico; essi non stanno in un ordine qualunque né in una posizione qualunque della temporalità propria dell'ego. Quando io formo una certa teoria scientifica, questa stessa complicata attività della ragione ed il suo oggetto, come essere conforme a ragione, sono di un tipo essenziale che ha la sua possibilità non in ogni ego possibile ma solamente in un ego razionale, nel senso particolare di quello che nel processo di mondanizzazione dell'ego diviene presente nella forma essenziale di uomo (*animal rationale*). In quanto io riduco a tipo eidetico il mio teorizzare di fatto, ho compiuto una variazione di me stesso, sia che vi rimanga al di dentro oppure no; ma non posso fare ciò a mio piacimento, poiché debbo mantenermi nei limiti del correlativo tipo d'essenza che è l'"essere razionale". Manifestamente non posso nemmeno pensare che il teorizzare già esercitato o da esercitare si spinga a capriccio qua e là entro l'unità del mio vivere coscienziale; anche questo si traduce nella sua eideticità. L'atto con cui io colgo la mia vita infantile in modo eidetico e le sue possibilità costitutive formano un tipo, nel cui sviluppo ulteriore, ma non nella cui connessione propria, può venirsi a trovare il tipo del "teorizzare scientifico". Questo legame ha il suo fondamento in una struttura a priori universale, nelle legalità universali essenziali della coesistenza e della successione egologico-temporali. Poiché qualunque cosa compaia nel mio ego ed eideticamente nell'ego in generale — siano momenti di coscienza intenzionali, unità costituite, abitualità dell'io — ha la sua temporalità e partecipa sotto quest'aspetto al sistema di forme dell'universale temporalità, col quale ogni ego immaginabile si costituisce per se stesso.

§ 37. Il tempo come forma universale di ogni genesi egologica.

Le leggi essenziali della compossibilità (di fatto regole secondo le quali i vissuti *sono o possono-essere-insieme-coesistenti-o-successivi*) sono regole di causalità in senso amplissimo, leggi di un "se... allora". È però meglio evitare qui il concetto di causalità, carico di presupposti, e parlare di *motivazione* nella sfera trascendentale (come in quella psicologica-pura). L'universo dei vissuti costituenti il contenuto d'essere reale dell'ego trascendentale è compossibile soltanto nell'universale *forma unitaria del flusso* ove si dispongono tutte le singolarità come in esso scorrenti. Già dunque questa, che è la più universale di tutte le forme particolari di vissuti concreti e delle formazioni costituite come fluenti nel loro fluire stesso, è la forma della motivazione che tutto connette dominando particolarmente in ogni caso singolo. Possiamo anche parlarne come della *legalità formale d'una genesi universale*, in conformità alla quale si costituiscono assieme, ogni volta di nuovo, passato, presente e futuro in una certa struttura formale noetico-noematica di modi fluenti di datità.

Al di dentro di questa forma, però, scorre la vita come processo motivato di particolari operazioni costitutive, determinato da una molteplicità di motivi e di sistemi di motivi particolari, che secondo le legalità universali della genesi formano l'unità della genesi universale dell'ego. L'ego si costituisce per se stesso, per così dire, nell'unità di una *storia*; e se noi abbiām detto che nella costituzione dell'ego sono incluse le costituzioni di tutti gli oggetti che sono per lui, sì immanenti che trascendenti, ideali che reali, è ora da aggiungere che i sistemi costitutivi, per i quali sono nell'ego quei certi oggetti e quelle certe categorie di oggetti, hanno la loro possibilità pur solo entro i limiti di una genesi secondo leggi. In pari tempo i sistemi costitutivi sono legati dalla universale forma genetica che rende possibile l'ego concreto come unità, come compossibile nel suo particolare valor d'essere. Il fatto che

per me v'è una natura, un mondo di cultura, un mondo umano con le sue forme sociali ecc. vuol dire che vi sono per me delle possibilità di esperienze corrispondenti — esperienze che io posso sempre mettere in atto e liberamente condurre secondo una certa maniera sintetica di procedere, sia che io realmente abbia o non abbia l'esperienza di tali oggetti. Ciò implica, inoltre, che altri modi di coscienza corrispondenti a queste esperienze, come per esempio intenzioni vaghe e simili, ci sono per me come possibilità e che questi modi hanno anche le loro possibilità di essere soddisfatti o delusi, in base ad esperienze del tipo delineato innanzi. Qui risiede un'abitudine ben consolidata, formatasi cioè come prodotto di una genesi particolare sottoposta a leggi d'essenza.

Ci si ricorderà qui dei problemi anticamente noti dell'origine psicologica della nozione di spazio, di quella di tempo, di cosa, di numero ecc. Or nella fenomenologia queste nozioni compaiono come trascendentali e quindi naturalmente con il senso di *problemi intenzionali*, subordinati pertanto ai problemi della genesi universale.

È molto difficile accedere all'universalità ultima della problematica eidetico-fenomenologica e quindi anche alla *genesì ultima*. Il fenomenologo che si trova ancora all'inizio è necessariamente condizionato dal fatto ch'egli ha preso se stesso come punto di partenza. Egli si trova trascendentalmente come l'ego, quindi come un ego in generale, che ha già nella coscienza un mondo, un mondo del nostro ben noto tipo ontologico, con una natura, una cultura e civiltà (delle scienze, arti, tecnica ecc.), con persone di ordine superiore (stato, chiesa) e così via. La fenomenologia così costruita è meramente *statica*, le sue descrizioni sono analoghe a quelle che fa il naturalista, le quali studiano i tipi singoli per porli in un generale ordinamento sistematico. Rimangono ancora estranei i problemi della genesi universale ed estranea rimane la struttura genetica dell'io preso nella sua universalità, struttura che va oltre la formazione temporale; tutto ciò appartiene ad un livello superiore. Ma anche quando si

vogliono porre problemi di tal genere, si rimane sempre vincolati. La considerazione essenziale, infatti, si terrà dapprima ferma all'ego in generale, ma essendo pur legata dal fatto che per l'ego è già posto un mondo come costituito. Anche questo è però un livello necessario, in base al quale, evidenziando le forme di legalità ad esso proprio, si potranno originariamente intuire le possibilità proprie della *universalissima fenomenologia eidetica*. La libertà di variazione di cui l'ego gode in quest'ultima fenomenologia è tale che esso non ammette nemmeno il presupposto ideale, ma vincolante, di un mondo dotato di struttura ontologica per noi ovvia, il quale si costituisce per l'ego in modo essenziale.

§ 38. Genesi attiva e genesi passiva.

Domandiamoci ora, come soggetti che possono riferirsi al mondo, quali siano i principi universali della genesi costitutiva. Questi si distinguono nelle due forme fondamentali di principi della *genesì attiva* e della *genesì passiva*. Nella prima l'io funge come costitutivo e produttivo secondo specifici atti d'io. Si trovano qui tutte le operazioni della ragione pratica nel senso più ampio. In tal senso anche la ragione logica è pratica. Il fatto caratteristico è qui che gli atti-dell'io si collegano tra di loro in una comunità sociale (il cui senso trascendentale dovrebbe essere prima stabilito), unendosi in sintesi diverse di attività specifica e *costituiscono originariamente nuove oggettività* sul fondamento di oggetti preesistenti già dati (nei modi di coscienza che costituiscono la pre-datità). Questi appaiono poi alla coscienza come prodotti. Così nel collegare emerge l'insieme, nel numerare il numero, nel ripartire la parte, nel predicare il predicato (eventualmente il contesto predicativo oggettivo), nel concludere la conclusione ecc. Anche l'originaria coscienza della generalità è un'attività in cui si costituisce oggettivamente il concetto generale. Da parte dell'io si costituisce di conseguenza

l'*habitus* del continuo porre in valore, che ora appartiene anche alla costituzione degli oggetti in quanto sono semplicemente per l'io; ad essi dunque è sempre possibile ritornare per coglierli di nuovo, riproducendoli sia nella coscienza sintetica della loro oggettività, come dati di nuovo nella *intuizione categoriale*, sia in una coscienza vaga sintetica corrispondente. La costituzione trascendentale di oggetti di tal genere in rapporto alle attività intersoggettive (come quella della cultura) presuppone la costituzione precedente di una intersoggettività trascendentale, della quale si parlerà più tardi.

Come abbiamo già osservato, non possiamo riguardare le formazioni di grado superiore di tali attività della *ragione*, presa in senso specifico, e correlativamente i prodotti della ragione, che hanno tutti insieme il carattere della "irrealtà" (ossia degli oggetti "ideali") come appartenenti immediatamente ad ogni ego concreto come tale (e ce lo mostra già il ricordo della nostra infanzia). Tuttavia la cosa andrà diversamente per ciò che riguarda le forme del grado più basso, come il cogliere nell'esperienza, esporre l'oggetto esperito nei suoi momenti particolari, comporre, rapportare ecc.

In ogni caso, ogni costrutto dall'attività presuppone necessariamente come grado inferiore una passività che determina la pre-datità, seguendo la quale noi ci imbattiamo nella costituzione secondo genesi passiva. Quel che, per così dire, nel vivere ci viene incontro come "pronto", come mera cosa esistente (fatta astrazione da ogni carattere *spirituale* che la rende conoscibile p. es. come martello, tavolo, prodotto artistico ecc.), è ciò che è dato nell'originarietà del "se stesso" nella sintesi dell'esperienza passiva. Come tale, questa cosa è già-data per le attività *spirituali* che iniziano con l'apprensione attiva.

Mentre queste attività compiono le loro operazioni sintetiche, continua intanto a svolgersi la sintesi passiva che fornisce loro ogni *materia*. La cosa, già data nella intuizione passiva, appare in seguito nella intuizione unitaria e per quanto essa possa qui essere modificata dall'attività della

esplicitazione, o dal coglierne le parti e le note, la cosa stessa, durante e dentro quest'attività, resta pure come una pre-datità stabile; i modi molteplici di apparizione, le immagini percettive visuali o tattili, nella cui sintesi manifestamente passiva appare la cosa una, la forma una che è in essa ecc., sono tutti elementi che scorrono. Ma tuttavia questa sintesi ha pure, come sintesi di questa forma, la sua *storia* che si annuncia in essa stessa. È proprietà di una genesi essenziale che io, l'ego, già al primo sguardo possa avere esperienza di una cosa. Ciò vale inoltre, come per la genesi psicologica in senso comune, così anche per la genesi fenomenologica. Ben a ragione si dice che noi abbiamo dovuto già nella nostra prima infanzia imparare a vedere le cose, com'è anche giusto affermare che questa esperienza deve geneticamente precedere ogni altro modo di coscienza delle cose. Il campo di percezione già-dato nella *prima infanzia* non contiene ancor nulla di ciò che potrebbe essere esplicitato come "cosa" in una mera visione. Eppure, senza tornare indietro al piano della passività né fare uso della considerazione psicofisica esterna della psicologia, noi possiamo, o meglio l'io meditante può, penetrando il contenuto intenzionale degli stessi fenomeni dell'esperienza, di quelli dell'esperienza di cose e degli altri ancora, trovare i rimandi intenzionali che conducono ad una *storia*, e quindi riconoscere questi fenomeni siccome formazioni posteriori ad altre essenzialmente precedenti (anche se queste non siano direttamente riferibili allo stesso oggetto costituito). Qui però noi c'imbattiamo tosto in regolarità d'essenza di una formazione passiva di sintesi sempre nuove, che in parte precede ogni attività ed in parte ricomprende ogni attività; c'imbattiamo dunque in una genesi passiva delle appercezioni molteplici come formazioni persistenti in una abitudine propria, le quali si mostrano all'io "centrale" come pre-datità formate e, quando divengono attuali, affettano l'io e ne motivano le attività. In virtù di questa sintesi passiva, in cui entrano anche le operazioni dell'attività, l'io ha sempre d'intorno un campo di

oggetti dati [*eine Umgebung von Gegenständen*]. Ed è appunto per ciò che tutto quel che affetta il mio ego come *sviluppato* è appercepito come *oggetto*, come sostrato di predicati che si debbono ancora conoscere. Si tratta infatti di una forma finale possibile, già precedentemente nota, di possibilità di esplicitazione, come l'attività del render noto in generale, presa come tale da costituire un oggetto come possesso permanente, sempre di nuovo raggiungibile; e questa forma finale ci è già nota in avanzo come sorta da una genesi. Essa rimanda indietro alla sua stessa *fondazione originaria*. Tutto quel che è noto rimanda ad un originario conoscere per la prima volta. Quel che diciamo ignoto ha pur una sua forma strutturale di notorietà, la forma "oggetto" è, più precisamente, la forma "cosa spaziale", "oggetto di cultura", "strumento" ecc.

§ 39. L'associazione come principio della genesi passiva.

Il principio universale della genesi passiva per la costituzione di tutte le oggettività, come pre-dati ultime che s'offrono alle formazioni attive, porta il titolo di "associazione". Si tratta, a ben vedere, di una *espressione della intenzionalità* che si può palesare descrittivamente nelle sue forme originarie e che nelle sue operazioni intenzionali è sottoposto a leggi d'essenza, in base alle quali può rendersi intelligibile ogni singola costituzione passiva, tanto quella dei vissuti come oggetti temporali immanenti, quanto quella di tutti gli oggetti reali naturali del mondo spazio-temporale oggettivo. *L'associazione è un concetto fondamentale della fenomenologia trascendentale* (ed è, parallelamente, in psicologia, un concetto fondamentale della pura psicologia intenzionale). Il vecchio concetto di associazione e di legge dell'associazione, sebbene fin dal tempo di Hume fosse pensato di regola come riferito alle connessioni del puro vivere psichico, è solo una deforma-

zione naturalistica del corrispondente concetto intenzionale vero e proprio. Mediante la fenomenologia, che molto tardi ha trovato un accesso allo studio della associazione, questo concetto acquista un aspetto interamente nuovo, una delimitazione essenzialmente nuova ed assume nuove forme fondamentali, tra le quali per esempio è la configurazione sensibile in coesistenza e successione. È tanto evidente, dal punto di vista fenomenologico, quanto è però strano per chi è ancora inceppato dalla tradizione, che l'associazione non designa semplicemente una legalità empirica valida per complessi di dati *psichici*, quasi fosse, secondo l'antica metafora, la legge gravitazionale valida per gli elementi interni dell'anima; l'associazione è un'espressione, anzi un'espressione più comprensiva, della legalità intenzionale essenziale della costituzione dell'ego puro, il regno dello a priori *innato*, senza del quale, perciò, non è pensabile un ego come tale. Solo mediante la fenomenologia della genesi, diviene pensabile l'ego come connessione infinita (che ha il suo fondamento d'unione nell'unità della genesi universale) di operazioni sinteticamente connesse. Ma tutto ciò ha luogo mediante gradi che debbono necessariamente adattarsi alla forma universale permanente della temporalità, poiché quest'ultima si costituisce in una genesi costantemente passiva ed interamente universale comprendente in maniera essenziale ogni elemento nuovo. Questa gradualità si mantiene nell'ego, sviluppato come un sistema stabile di forme dell'appercezione e pertanto delle oggettività costituite, perciò come sistema di un universo oggettivo a salda struttura ontologica; questo stesso "mantenersi" è anch'esso soltanto una forma di genesi. In tutto ciò, l'eventuale dato di fatto, pur essendo irrazionale, non è tuttavia possibile se non nel sistema di forme dell'a priori che gli è proprio, in quanto è un fatto egologico. E qui non bisognerà dimenticare che il *factum* e la sua stessa irrazionalità costituisce un concetto strutturale nel sistema dell'a priori concreto.

§ 40. Passaggio al problema dell'idealismo trascendentale.

Dopo che si è compiuta la riduzione della problematica fenomenologica alla espressione complessiva unitaria di costituzione (statica e genetica) delle oggettività della coscienza possibile, si vede che la fenomenologia si può anche giustamente designare come *teoria trascendentale della conoscenza*. Nell'usare qui il termine trascendentale, noi ci opponiamo alla teoria tradizionale della conoscenza.

Il suo problema è quello della trascendenza. Essa non vuole essere mera psicologia della conoscenza, anche quando nel suo aspetto empirico segue la psicologia usuale; essa vuole spiegare la possibilità di principio della conoscenza. Il problema sorge per essa nell'*atteggiamento naturale*, ed anche in seguito viene sempre trattato in rapporto a questo fatto. Io mi trovo come un uomo nel mondo ed in pari tempo come colui che ha esperienza del mondo e lo conosce scientificamente, essendovi io stesso compreso. Ora io mi dico: tutto ciò che è per me, è in virtù della mia coscienza conoscitiva, è per me qualcosa di esperito del mio esperire, di pensato del mio pensiero, di teorizzato del mio teorizzare, di intuito del mio intuire. Se, seguendo Brentano, si riconosce la *intenzionalità*, si dirà allora: l'intenzionalità, come proprietà fondamentale della mia vita psichica, designa una proprietà reale, appartenente a me come uomo, così come ad ogni uomo considerato nella sua interiorità psichica; già Brentano aveva posto l'intenzionalità nel punto centrale della psicologia empirica dell'uomo. Il parlare dell'io in questo inizio è e rimane discorso egologico naturale, poiché esso si mantiene, insieme ad ogni ulteriore sviluppo problematico, sul piano della datità del mondo. Tutto ciò significa ora, in termini perfettamente intelligibili, che tutto quel che è e vale per gli uomini, per me, è e vale nel vivere coscienziale di ciascuno; questo vivere coscienziale rimane presso di sé in ogni atto in cui si ha la co-

scienza del mondo ed in ogni attività scientifica. Tutte le distinzioni che io faccio tra esperienza autentica ed esperienza fallace, tra essere ed apparire entro l'esperienza stessa, scorrono nella mia stessa sfera di coscienza; così quando io distinguo, in un grado più alto, tra pensiero intuente e pensiero non intuente, tra necessità e contro-senso a priori, giustezza empirica e falsità empirica. Evidentemente reale, razionalmente necessario, controsenso, razionalmente possibile, probabile ecc. son tutti caratteri inerenti a un eventuale oggetto intenzionale che capitano nella cerchia della mia coscienza. Ogni giustificazione, ogni dimostrazione della verità e dell'essere, scorrono interamente in me e terminano nella posizione d'un carattere di cogitatum del mio cogito.

Qui si mostra ora il nostro grande problema. Che io nella cerchia della mia coscienza, in connessione con la motivazione che mi determina, pervenga alla certezza, anzi alla evidenza convincente, ciò è ben comprensibile. Ma come può tutto questo giuoco, che si produce nell'immanenza del vivere coscienziale, ottenere significato oggettivo? Come può l'evidenza (la *clara et distincta perceptio*) pretendere di essere qualcosa di più di un mio carattere coscienziale? Questo è (per non parlare dell'esclusione del valore d'essere del mondo, la quale non è forse cosa tanto indifferente) il problema cartesiano, che doveva essere risolto mediante la *veracitas* divina.

§ 41. L'autoesplorazione veramente fenomenologica dell'ego cogito come "idealismo trascendentale".

Che cos'ha qui da dire l'autoriflessione trascendentale della fenomenologia? Solo che tutto questo problema è un controsenso, nel quale lo stesso Cartesio doveva cadere, poiché egli smarri il vero senso della sua epoché trascendentale e della riduzione all'ego puro. Ma ancora più rozzo, perché appunto basato sulla più completa incomprendimento della epoché cartesiana, è il comune atteggiamento

del pensiero post-cartesiano. Noi ci domandiamo chi sia dunque quest'io trascendentale che possa porsi rettamente tali *problemi trascendentali*. Posso io tanto come uomo naturale? E, come tale, posso seriamente domandarmi, ma proprio in senso trascendentale, com'io possa uscir fuori dall'isola della mia coscienza e come possa ancora ottenere valore oggettivo quel che nella mia coscienza capita come evidenza vissuta? Per tanto che mi percepisco come uomo naturale, io debbo avere già prima appercepito il mondo dello spazio, essermi appreso come esistente nello spazio, nel quale soltanto posso avere qualcosa come esterna a me. E nella stessa posizione del problema non si viene dunque a presupporre la validità della appercezione del mondo? Questo presupposto non opera già al di dentro del senso stesso del problema, mentre il diritto di ammettere una validità oggettiva in generale dovrebbe darlo soltanto la soluzione? È manifesto che si dovrà compiere consapevolmente la riduzione fenomenologica, per ottenere quell'io e quel vivere coscienziale sul quale si debbono porre i problemi trascendentali, che son poi quelli della possibilità della conoscenza trascendentale. Se però, invece di compiere una fuggevole epoché fenomenologica, si procede nel volere, in sistematica riflessione su di sé come ego puro, scoprire tutto il proprio campo coscienziale, si conoscerà che tutto ciò che per esso è qualcosa che si viene a costituire in esso stesso, quindi che ogni modo di essere, perciò anche quello caratterizzato come trascendente in qualsiasi senso, ha la sua costituzione particolare. La trascendenza relativa ad ogni forma è carattere immanente dell'essere, costituentesi al di dentro dell'ego. Ogni senso, ogni essere immaginabile, che si dica immanente o trascendente, cade entro la cerchia della soggettività trascendentale come quella che costituisce il senso e l'essere. Non ha senso voler cogliere l'universo dell'essere vero come qualcosa che stia al di fuori dell'universo della coscienza possibile, della conoscenza possibile, dell'evidenza possibile, ponendosi in modo meramente esteriore

tra i due universi un riferimento basato su di una legge fissa.

Per ragion d'essenza l'uno e l'altro universo si appartengono reciprocamente e questa appartenenza essenziale è anche unità concreta, unica nell'unica concretezza assoluta della soggettività trascendentale. Poiché questa è l'universo delle possibilità di senso, qualcosa di esterno ad esso non è che non-senso. Ma pur ogni non-senso è un modo di senso ed ha il suo carattere di mancanza di senso nella possibilità di una corrispondente veduta. Il che non vale solo per il mero ego di fatto e per ciò che gli è accessibile di fatto come qualcosa che è per lui, inclusa una molteplicità aperta, come per lui esistente, di altri ego e delle operazioni che li costituiscono. In termini più espliciti e precisi: se in me, ego trascendentale, come di fatto accade, sono costituiti trascendentalmente altri ego ed un mondo oggettivo comune e generale come costituito dalla intersoggettività trascendentale, che per ciò in me sorge e si costituisce, allora tutto ciò che si è detto innanzi non vale solo per il mio ego esistente di fatto, per questa intersoggettività e per questo mondo esistenti di fatto che ottengono in me il loro senso e la loro validità d'essere. L'autoesplicazione fenomenologica che si compie nel mio ego, quella di tutte le costituzioni egologiche e delle oggettività che sono per l'ego, assume già necessariamente l'aspetto metodologico di una autoesplicazione a priori che costituisce l'ordinamento dei dati di fatto nel corrispondente universo della pura possibilità eidetica. Questa descrizione riguarda quindi il mio ego di fatto, solo in quanto esso è una delle pure possibilità che si ottengono da esso mediante la libera trasformazione di se stesso nel pensiero (o nella fantasia); la descrizione vale perciò come eidetica per l'universo di queste possibilità di me come ego in generale, ossia delle mie possibilità d'esser comunque diverso. Perciò essa vale anche per ogni possibile intersoggettività, riferita in variazione correlativa a queste mie possibilità e dunque per il mondo, in quanto costituito in essa come nella intersoggettività.

La teoria autentica della conoscenza ha pertanto senso compiuto solo in quanto teoria fenomenologico-trascendentale; invece di avere a che fare con conclusioni controsenso da una immanenza presunta ad una trascendenza presunta, come la trascendenza relativa a quali che siano "cose in sé" che si presumono ignote per principio, ci s'occuperà esclusivamente di illustrare sistematicamente le operazioni della conoscenza ed attraverso questa illustrazione la conoscenza sarà intesa da cima a fondo come operazione intenzionale. In tal modo si rende per l'appunto intelligibile ogni specie di cosa reale o ideale come *formazione*, costituita in questa stessa operazione, della soggettività trascendentale.

Questo genere di intelligibilità è la più alta forma possibile di razionalità. Tutte le errate interpretazioni dell'essere sorgono dalla naturale cecità per gli orizzonti che condeterminano il senso dell'essere e per i compiti relativi di rivelazione della intenzionalità implicita. Se questi vengono colti e capiti, si ha per conseguenza una fenomenologia universale come autoesplicazione dell'ego condotta in perenne evidenza e perciò in maniera concreta. Detto più propriamente ed in forma di principio: la fenomenologia universale si dà come una autoesplicazione sistematica che mostra in maniera sistematica come l'ego si costituisca come l'essere in sé e per sé della sua propria essenza. In secondo luogo, poi, la fenomenologia universale si presenta come autoesplicazione in un senso ampliato, per cui si vede come l'ego in virtù della sua propria essenza costituisca in sé anche un "altro", un essere "oggettivo" ed anche tutto ciò che per lui ha mai valore d'essere come non-io posto nell'io.

Or la fenomenologia, se è condotta in questa concretezza sistematica, è per ciò stesso *idealismo trascendentale*, seppur in un senso essenzialmente nuovo; non cioè nel senso dell'idealismo psicologico, né di un idealismo che voglia dedurre il mondo nel suo senso pieno dai dati sensibili privi di senso. Né la fenomenologia è ancora un idealismo di tipo kantiano che crede di poter mantenere

aperto, almeno come concetto limite, un mondo di cose in sé (*e*). La fenomenologia è idealismo solo nel senso di un'autoesplicazione del mio ego come soggetto di ogni possibile conoscere, condotta nella forma di una scienza egologica sistematica, avendo cioè di mira ogni senso dell'oggetto essente che deve appunto potere aver senso per me come ego. Quest'idealismo non è formato da un giuoco di argomentazioni che debba vincerla nella lotta dialettica contro i *realismi*. Esso è l'*esplicazione di senso* realmente condotta su ogni tipo pensabile di essere per me, come ego, e specialmente sulla trascendenza (che mi si presenta realmente data dalla esperienza) della natura, della cultura e del mondo in generale. Ma ciò val quanto dire: rivelazione sistematica dell'intenzionalità costitutiva stessa. Or chi fraintende il senso più profondo del metodo intenzionale o quello della riduzione trascendentale, o l'uno e l'altro, può volere disgiungere fenomenologia da idealismo trascendentale; chi commette questo fraintendimento non arriverà mai ad intendere l'essenza propria di una vera psicologia intenzionale (inclusa la teoria psicologico-intenzionale della conoscenza) né la sua finalità che è quella di diventare il punto fondamentale e centrale di una psicologia veramente scientifica. Chi però disconosce il senso e la portata della riduzione fenomenologico-trascendentale sta ancora sul terreno dello psicologismo trascendentale, e confonde le due scienze parallele che sorgono da una possibilità essenziale di cambiare atteggiamento, la psicologia intenzionale e la fenomenologia trascendentale; egli così cade nel controsenso di una filosofia trascendentale ancorata al terreno naturale.

Le nostre meditazioni si sono inoltrate tanto da portare già all'evidenza lo stile necessario della filosofia in senso fenomenologico-trascendentale e, correlativamente, da parte dell'universo dell'essere che è per noi possibile o reale, lo stile della unica possibile interpretazione del senso dell'essere, cioè l'idealismo fenomenologico-trascendentale. Ed è ancora per questa evidenza che il lavoro infi-

nito dischiuso dalle linee generali da noi tracciate, lavoro di autoesplicazione di me come ego meditante, secondo attività costitutiva e prodotto di costituzione, viene ad integrarsi come catena di meditazioni particolari nel quadro universale di una meditazione unitaria, che si deve sempre perseguire in maniera sintetica.

Possiamo quindi concludere e rinviare ogni altra cosa al lavoro di ricerche particolari. È già sufficiente l'evidenza ottenuta e basta il senso finale che di essa si può delineare? Queste linee generali sono state descritte in modo sufficiente, per darci quella grande fede in una filosofia, ricavabile da questo metodo di autoesplicazione usato nelle meditazioni, sicché noi possiamo accettarla come il fine della nostra volontà ed affidarci sicuri e contenti al lavoro? Naturalmente non abbiamo potuto evitare, pur in un fuggevole sguardo a quel che si costituisce in noi (anzi in me, ego meditante) come mondo o universo dell'essere in generale, di pensare agli "altri" ed alla loro costituzione. Attraverso le costituzioni estranee, costituitesi nel mio ego stesso, si costituisce per me (lo osservammo innanzi) il mondo comune a *noi tutti*. È qui che entra anche, naturalmente, la costituzione di una filosofia, come filosofia comune a *tutti noi* che meditiamo assieme — secondo l'idea di una *philosophia perennis*.

Ma potrà mantenersi la nostra evidenza che non ci fa concepire altra possibilità se non quella della filosofia fenomenologica e dell'idealismo fenomenologico? Questa evidenza è stata per noi chiara e sicura solo per tanto che ci siamo lasciati condurre dal corso delle nostre intuizioni meditative ed abbiamo espresso le necessità d'essenza che qui si son fatte luce. Non diverrà fluttuante e vaga dato che non abbiamo condotto le linee metodiche fino a renderci intelligibile nella sua struttura propria e secondo l'universalità della sua essenza la possibilità (noi tutti avvertiamo, molto strana) che gli altri siano per noi e fino a porne la relativa problematica? Se le nostre meditazioni cartesiane debbono costituire per noi la giusta *introduzione* alla filosofia e l'inizio della sua effettua-

zione, in quanto valgano come idea pratica necessaria (inizio che contiene anche l'evidenza di un lavoro che per necessità ideale percorre un cammino infinito), le nostre meditazioni debbono allora pur esse, secondo questa veduta, portar così lontano da non lasciare indeterminata nessuna estraneità per ciò che riguarda il suo fine e la via che vi conduce. Esse debbono avere interamente svelato alla piena luce della intelligibilità, come volevano fare le antiche meditazioni di Cartesio, la problematica universale relativa all'idea fine della filosofia (e quindi per noi la problematica costitutiva). Ed è perciò che esse debbono aver già evidenziato, nella più grande e pur strettamente delimitata universalità, il vero senso universale dell'*essente in generale* e le sue strutture universali — in una universalità che sola rende possibile l'esauriente lavoro ontologico sotto forma di una filosofia fenomenologica legata al concreto e successivamente sotto forma di una scienza filosofica dei fatti. Infatti, come per la filosofia così per la ricerca correlativa della fenomenologia, l'*essente* costituisce una idea pratica, quella della infinità d'un lavoro di determinazione teoretica.

Quinta Meditazione

SCOPERTA DELLA TRASCENDENTALE SFERA D'ESSERE COME INTERSOGETTIVITÀ MONADOLÓGICA

§ 42. Esposizione del problema dell'esperienza dell'estraneo in opposizione all'accusa di solipsismo.

Collegiamo le nostre nuove meditazioni ad una obiezione che potrebbe sembrare ben grave. Essa riguarda niente meno che la pretesa della fenomenologia trascendentale ad essere filosofia trascendentale e di poter quindi, nella forma di una problematica e di una teoria costitutive che si muovano nell'ambito dell'ego trascendentale ridotto, risolvere i problemi trascendentali del mondo oggettivo. Se io, che medito, mediante l'*epoché* fenomenologica mi riduco al mio assoluto ego trascendentale, non sono allora divenuto il *solus ipse* e non rimango tale, fin tanto che sotto il titolo "fenomenologia", effettuo un'autoesplicazione conseguente? E la fenomenologia, che voleva risolvere i problemi dell'essere oggettivo e darsi già come filosofia, non sarebbe allora da stigmatizzare come solipsismo trascendentale?

Riflettiamo meglio. La riduzione trascendentale mi lega alla corrente dei miei puri vissuti coscienziali ed alle unità costituite mediante le attualità e le potenzialità di questi vissuti. Appare ora chiaro e naturale che tali unità sono inseparabili dal mio ego e che pertanto appartengono alla concretezza stessa dell'ego.

Ma come va ora la cosa per gli altri ego che non sono pur mere rappresentazioni o meri oggetti rappresentati esistenti in me, unità sintetiche che possono trovarsi in

me, ma che, per il loro stesso senso, sono ben *altri*? Non abbiamo dunque fatto torto al realismo trascendentale? Questo potrebbe mancare di fondamenta fenomenologiche, ma in linea di principio avrebbe ragione in quanto ricerca una via che va dall'immanenza dell'ego alla trascendenza dell' "altro".

In quanto fenomenologi non potremmo in seguito a ciò dire altro che la natura ed il mondo in generale, costituiti immanentemente nell'ego, hanno dietro di sé come dati primissimi il mondo stesso esistente *in sé*, dovendosi perciò ricercare la via che conduce ad esso. Dobbiamo perciò dire che già la questione della possibilità d'una conoscenza effettivamente trascendentale, innanzitutto della possibilità che io, partendo dal mio ego assoluto, pervenga agli altri, che appunto perché altri non sono realmente in me, ma sono in me solo consaputi, non è un problema che possa ricevere una impostazione fenomenologica pura. Non è già subito evidente che il mio campo trascendentale di conoscenza non oltrepassa la mia sfera trascendentale di esperienza e ciò che vi è incluso sinteticamente? Non è evidente che tutto ciò è insieme determinato e prodotto dal mio proprio ego trascendentale?

Tuttavia non tutto è forse esatto in tali considerazioni. Prima di assumere una posizione decisiva riguardo a questi pensieri e alle *evidenze naturali* che vi hanno luogo e prima di abbandonarci ad argomentazioni dialettiche e ad ipotesi così dette "metafisiche", la cui presunta possibilità si mostrerà forse come un completo non senso, sarebbe stato meglio comprendere ed eseguire, in un concreto lavoro sistematico, il compito di esposizione fenomenologica che qui si annuncia nel concetto dell'*alter ego*. Noi dobbiamo renderci conto della intenzionalità esplicita e di quella implicita in cui l'*alter ego* si annunzia e si verifica sul piano del nostro ego trascendentale, ed intendere come, in quali intenzionalità, in quali sintesi, in quali motivazioni viene a formarsi in me il senso "*alter ego*" e si prova, sotto il titolo di esperienza concordante dell'estraneità, come un essere nel suo modo proprio di

presenza autentica [*in seiner Weise als selbst da*]. Queste esperienze e i loro risultati sono già fatti trascendentali della mia sfera fenomenologica. In che altro modo potrei io, se non problematizzandoli, esporre il senso dell'essere-altro in tutti i suoi lati?

§ 43. I modi ontico-noematici in cui si dà l'altro, come guide trascendentali per la teoria costitutiva della esperienza dell'estraneità.

Innanzitutto nell'esperienza dell'altro, così com'esso mi si dà direttamente quando io ne approfondisco il contenuto ontico-noematico (puramente come correlato del mio cogito, la cui struttura particolare dev'essere ancora mostrata), io non ottengo che una guida trascendentale. Nella meravigliosa varietà di questo contenuto s'annuncia di già la molteplicità d'aspetti e la difficoltà del compito fenomenologico. Per esempio, io ho esperienza degli altri, come altri che sono, in molteplicità d'esperienze concordanti e variabili; da un canto, io ne ho esperienza come di oggetti mondani, ma non come mere cose naturali (sebbene sotto un certo aspetto anche come tali). Essi sono esperiti come esercitanti un dominio psichico sui corpi naturali che loro appartengono. Intrecciati quindi in modo tutto proprio ai corpi, come oggetti *psico-fisici*, gli altri sono *nel* mondo. D'altro canto io li esperisco come soggetti per questo mondo, che hanno di esso esperienza, come dello stesso mondo che io esperisco e che per ciò hanno esperienza di me pure, di me appunto in quanto esperisco il mondo e gli altri che vi stanno. Io potrei quindi, seguendo questa direzione, esporre ancora diverse determinazioni noematiche.

Or dunque in ogni caso io esperisco in me, entro il mio vivere coscienziale trascendentalmente ridotto, il mondo insieme agli altri; il senso di questa esperienza implica che gli altri non siano quasi mie formazioni sintetiche private, ma che costituiscano un mondo in quanto a me

estraneo, come *intersoggettivo*, un mondo che c'è per tutti ed i cui oggetti sono disponibili a tutti. Pur tuttavia ognuno ha le sue esperienze, le sue manifestazioni ed unità di manifestazione, il suo fenomeno mondano, mentre il mondo esperito in sé è di contro ad ogni soggetto che ha esperienza ed ai suoi fenomeni mondani.

Come si spiega ciò? Per non sbagliare, debbo tener per certo che ogni senso, che qualsiasi essere ha o può avere per me, sia per il suo *quid* che per il suo "esserci effettivamente reale", è un senso in quanto risiede o anche proviene dal mio vivere intenzionale o dalle sintesi costitutive ch'esso effettua, senso che mi si chiarisce e scopre nei sistemi di verifica concordante. Per procurare un campo di soluzioni a tutte le questioni possibili che vogliono in generale avere senso pieno, anzi per porle e progressivamente risolverle, è dunque bene cominciare a dispiegare l'intenzionalità aperta oppure implicita, in cui per me *si fa* l'essere degli altri e viene ad esporsi secondo il suo giusto valore di riempimento.

Questo problema si presenta dunque a tutta prima come un problema speciale, quello dell'*esserci-per-me* degli altri ed è quindi il tema della *teoria trascendentale della esperienza dell'estraneità*, ossia della cosiddetta *Einfühlung*. Ma subito si vede che l'importanza di una tale teoria è molto maggiore di quel che sembra a prima vista, in quanto essa parimenti *fonda una teoria trascendentale del mondo oggettivo* ed anzi completo, specialmente in riguardo alla natura oggettiva. Come già abbiamo più sopra accennato, al senso d'essere che ha il mondo, specialmente la natura in quanto oggettiva, appartiene l'*esserci-per-ognuno*, come sempre da noi cointenzionato quando parliamo di effettiva realtà oggettiva. Inoltre, al mondo dell'esperienza appartengono oggetti con predicati *spirituali*, che per loro origine e senso rimandano a dei soggetti o, in generale, a soggetti estranei ed alla loro intenzionalità attivamente costitutiva. Lo stesso vale per tutti gli oggetti culturali (libri, strumenti, opere d'ogni genere) che perciò contengono immediatamente il senso experien-

ziale dell' "esserci-per-ognuno" (cioè per ognuno della comunità correlativa, come per esempio quella europea, o eventualmente in senso più ristretto quella francese ecc.).

§ 44. Riduzione dell'esperienza trascendentale alla sfera appartentiva.

Si tratta ora della costituzione trascendentale e perciò del senso trascendentale dei soggetti esterni e, per una conseguenza ulteriore, d'una storia universale del senso che, emanando dall'interno, rende per me possibile in assoluta originarietà il mondo oggettivo; pertanto il senso della soggettività estranea, del quale qui si fa questione, non può esser ancora quello dell'essere oggettivo e mondano degli altri. Per procedere rettamente, bisogna adempiere ad una prima esigenza metodologica, quella di compiere una specie singolare di epoché tematica al di dentro della sfera trascendentale dell'universalità. Noi escludiamo innanzitutto dal campo tematico tutto ciò che ora è questionabile, cioè noi *facciamo astrazione da tutti i prodotti costitutivi dell'intenzionalità riferita mediatamente o immediatamente alla soggettività estranea* e delimitiamo dapprima l'intero contesto di quell'intenzionalità, attuale o potenziale, in cui l'ego costituisce sé nel suo essere proprio e le unità sintetiche da quest'essere inseparabili e per ciò stesso ad esso attribuite (a).

La riduzione alla mia sfera trascendentale di proprietà, ossia la riduzione al mio concreto io-stesso trascendentale, fatta astrazione da tutto ciò che mi risulta come estraneo nella sua costituzione trascendentale, ha qui un senso insolito. Nell'atteggiamento naturale della "mondanità" io trovo distinti, sotto forma di contrapposizione, me e gli altri. Se astraggo dagli altri, intesi nel senso usuale, io rimango *solo*. Ma una tale astrazione non è radicale, un tale esser-solo non altera per nulla il senso naturale e mondano dell' "esser-esperibile-per-ognuno", senso che affetta anche l'io (inteso in maniera naturale) e che

non andrebbe perduto anche se una pestilenza universale non avesse lasciato esistere che me solo. Nell'atteggiamento trascendentale e parimenti nella astrazione costitutiva di cui abbiám parlato, il mio io — cioè l'io di me che medito — preso nella sua proprietà trascendentale, non è invece ridotto ad un mero fenomeno correlato, come un comune uomo-io al di dentro del fenomeno intero che è il mondo. Si tratta piuttosto di una *struttura essenziale della costituzione universale*, in cui l'ego trascendentale vive come costitutivo di un mondo oggettivo.

Ciò (b) che mi è specificamente proprio in quanto sono un ego, il mio essere concreto come monade, che esiste puramente in me stesso e per me stesso in proprietà esclusiva, comprende ogni intenzionalità e quindi anche quella che è diretta verso l'estraneità, solo che per ragioni metodologiche deve restare in un primo tempo tematicamente esclusa la sua opera sintetica (la realtà effettiva di ciò che mi è estraneo). Nella intenzionalità così delineata si costituisce il nuovo senso d'essere che oltrepassa il mio ego monadico nella identità che gli è propria e si costituisce un ego non come "*io stesso*", che però si *rispecchia* nel mio io proprio, nella mia monade. Il secondo ego non è semplicemente presente, datoci in autenticità, ma è costituito come alter ego, ove quest'ego incluso nella espressione "alter ego" sono proprio io stesso nel mio proprio essere. L'*altro*, per il suo senso costitutivo, rinvia a me stesso; l'altro è rispecchiamento di me stesso e tuttavia esso non è propriamente un rispecchiamento, un analogo di me stesso, né addirittura un analogo in senso comune. L'ego è quindi, dapprima, delimitato nel suo essere proprio e nei suoi momenti costitutivi, non solo per quel che riguarda i vissuti, ma anche per le unità di valore che sono da lui inseparabili; così riguardato ed articolato, esso deve dar luogo al problema della possibilità per il mio ego, di costituire, al di dentro della sua appartenenza qualcosa di veramente "estraneo", in una attività che ha per titolo "esperienza dell'estraneo". Tutto ciò ha un senso che esclude il costituito dai momenti

concreti del concreto io-stesso che costituisce il senso in certo modo come analogo dell'io. Ciò riguarda dapprima un alter ego qualunque, ma poi tutto ciò che a partir da questo ottiene delle determinazioni di senso, in breve un mondo oggettivo nel suo pieno e proprio significato.

Questa problematica guadagnerà in intelligibilità, se noi procederemo a caratterizzare la sfera di proprietà dell'ego e ad effettuare esplicitamente l'epoché astrattiva che la produce. L'esclusione tematica dei prodotti costitutivi dell'esperienza dell'estraneità ed insieme di tutti i modi di coscienza che si riferiscono all'estraneità, non equivale ora semplicemente all'epoché fenomenologica operata in riguardo alla spontanea posizione di valori d'essere nella estraneità, come quell'epoché già esercitata direttamente ed in attitudine spontanea verso la oggettività che è per noi. L'atteggiamento trascendentale è e rimane già sempre presupposto; in virtù di esso tutto ciò che per l'innanzi ci si è presentato in maniera diretta come essere vien preso esclusivamente come *fenomeno*, come senso presunto che può confermarsi, solo in quanto esso, identificandosi in sistemi costitutivi da rivelare, ha acquistato e mantiene per noi un senso d'essere. A questa rivelazione e quest'illustrazione del senso noi ci siamo ora preparati, mediante l'epoché di nuovo genere, in modo più preciso nella maniera seguente.

In quanto trascendentalmente atteggiato, io cerco innanzitutto di delimitare la sfera del *mio-proprio* al di dentro del mio orizzonte trascendentale di esperienza. È la sfera, dico dapprima, del *non-estraneo*. Comincio poi a liberare astrattivamente quest'orizzonte d'esperienza da ogni estraneità. È proprio del fenomeno trascendentale "mondo", che questo sia dato direttamente in esperienza concordante; si deve pertanto, in uno sguardo generale sul mondo, fare attenzione al modo in cui l'estraneità interviene nel determinare un senso ed in tanto escluderla astrattivamente. In tal modo noi astraiano dapprima da ciò che dà all'uomo ed agli animali il loro senso specifico come essere vivente, per così dire, del genere

dell'io; successivamente astraiano da tutte le determinazioni del mondo fenomenale che per il loro senso rimandano ad *altri* come soggetti-io e quindi li presuppongono. Lo stesso per tutti i predicati culturali. Potremmo a questo proposito dire anche che noi astraiano da ogni *spiritualità estranea* come da ciò che produce il senso specifico di tutta l'estraneità che è qui in questione. Né si deve trascurare il carattere della "ambientalità per ciascuno", della presenza e raggiungibilità per ciascuno, e della possibilità per ciascuno d'interessarsi o non interessarsi di qualcosa nel corso della vita e delle tendenze; è questo infatti il carattere che, essendo proprio a tutti gli oggetti del mondo fenomenale, costituisce la loro estraneità. Esso sarà quindi da escludere astrattamente.

Qui dobbiamo constatare una cosa importante. Nella astrazione *ci rimane, del fenomeno "mondo", un certo strato unitario e coerente*, che è il resto del correlato trascendentale dell'esperienza del mondo, procedente con continuità e coerenza. Noi possiamo, nonostante la nostra astrazione, procedere continuamente nell'esperienza intuitiva, rimanendo con ciò esclusivamente in quello strato del *mondo*. Questo strato unitario è piuttosto caratterizzato dal fatto che esso ha funzione di fondamento; ciò vuol dire che io non posso possedere l'*estraneità* come esperienza, né quindi il senso "mondo oggettivo" come senso d'esperienza, senza avere quello strato in una esperienza reale ed effettiva, mentre la reciproca non vale.

Consideriamo il risultato della nostra astrazione più da vicino; vediamo quindi che cos'è che essa ci lascia. Nel fenomeno "mondo", come mondo che appare in senso oggettivo, si distingue uno strato inferiore come *natura appartenitiva* [*eigenheitliche Natur*], che deve restare ben distinto dalla mera natura in senso assoluto, e perciò da quella che costituisce il tema della ricerca naturale. Invece, anche questa sorge mediante l'astrazione, cioè astraendo da tutto ciò che è psichico e dai predicati del mondo oggettivo che sorgono dalla presenza delle persone umane. Ma quel che si ottiene in quest'astrazione della ricer-

ca naturale è uno strato che appartiene al mondo oggettivo stesso (che nell'atteggiamento trascendentale è come il senso "mondo oggettivo" spettante agli oggetti) ed è quindi pur esso oggettivo; parimenti ciò da cui si fa astrazione è da parte sua un oggettivo (psichicità oggettiva, predicati di cultura oggettivi ecc.). Ma nella nostra astrazione scompare già del tutto il senso detto "oggettivo" che appartiene a tutto ciò che è mondano come risultato della costituzione intersoggettiva esperibile per ciascuno. In tal modo appartiene alla mia proprietà, purificata da ogni senso di soggettività estranea, un senso di "mera natura" che ha perduto anche l'"essere-per-ciascuno" e che perciò non può in alcun modo esser preso per uno strato astrattivo del mondo stesso o meglio del suo senso. Tra i corpi di questa *natura* colti in modo appartenitivo io trovo poi il *mio corpo* nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico [*Körper*] ma proprio corpo organico [*Leib*], oggetto unico entro il mio strato astrattivo del mondo; al mio corpo ascrivo il campo della esperienza sensibile, sebbene in modi diversi di appartenenza (campo delle sensazioni tattili, campo delle sensazioni termiche ecc.). Questo corpo è la sola ed unica cosa *in cui* io direttamente *governo ed impero*, dominando singolarmente in ciascuno dei suoi *organi*. Io percepisco, posso sempre percepire, *con* le mani sensazioni tattili e cinestesiche, *con* gli occhi sensazioni visive, ecc.; i fenomeni cinestesici degli organi scorrono nell'*io faccio* e sottostanno al mio *io posso*. In seguito, ponendo in giuoco le cinestesi, posso urtare, spingere e cioè *agire* direttamente e quindi indirettamente con il mio corpo. Nella mia attività percettiva percepisco (o posso percepire) tutta la natura e in essa la mia corporeità propria che in quest'atto è perciò riferita a se stessa. Ciò diviene possibile perché io *posso* percepire una mano *per mezzo* di un'altra, l'occhio per mezzo della mano e così via, ove l'organo funzionante deve farsi oggetto e l'oggetto organo funzionante. Lo stesso dicasi per la possibile azione originaria della *natura* e della stessa corporeità mediante la corporeità che è

quindi riferita a se stessa anche praticamente.

La posizione emergente del mio corpo appartenentivamente ridotto significa già un tratto della posizione emergente della *essenza appartenitiva* propria del fenomeno oggettivo "io come quest'uomo qui". Se riduco appartenentivamente altri uomini ottengo corpi appartenitivi, se me come uomo ottengo il mio *corpo* e la mia *anima*, o me stesso quale unità psicofisica nella quale si trova il mio io personale che in questo corpo e *per mezzo di* esso opera sul *mondo esterno* e patisce da esso. Si è così costituito in generale il mio io personale come unità psicofisica in virtù dell'esperienza costante di questi singolari riferimenti egologici con il corpo organico. Compiuta la purificazione appartenitiva del mondo esterno, del corpo organico e del complesso psicofisico, ho perso il mio senso naturale d'essere un io, poiché rimane escluso ogni rapporto di senso ad un possibile *noi*, come soggetti o come oggetti ed è anche escluso ogni mio essere mondano in senso naturale. Nella mia unità spirituale io resto ancora, tuttavia, come polo identico dei miei molteplici vissuti puri, momenti della mia intenzionalità attiva o passiva e di tutte le abitudini che si costituiscono o si costituiranno in base a quest'intenzionalità.

Così noi, mediante questa speciale separazione astrattiva del senso della estraneità, abbiamo mantenuto come resto una specie di mondo, una natura ridotta ad appartenenza, cui mediante il corpo organico fisico abbiamo subordinato l'io psicofisico con anima e corpo e io personale, pure *particolarità uniche* di questo mondo così ridotto. Manifestamente capitano qui anche quei predicati che derivano il loro significato da quest'io, come per esempio i predicati di "valore" e di "lavoro". Tutto ciò (ecco la ragione di tante virgolette) non costituisce affatto alcunché di mondano nel senso naturale, ma solo quel che è esclusivamente mio proprio nella mia esperienza del mondo; esso compenetra in ogni dove quest'esperienza e vi si mantiene anche in connessione intuitiva unitaria. Quel che noi dunque distinguiamo in articolazioni entro questo feno-

meno-mondo appartenitivo è qualcosa di concretamente unitario, come si vede anche per il fatto che la forma spazio-temporale — ma presa solo come forma corrispondente appartenentivamente ridotta — entra in questo mondo così ridotto. V'entrano altresì gli "oggetti", le "cose", l' "io psicofisico" ridotti, stanti l'uno fuori dall'altro.

Ma qui ci imbattiamo in un fatto strano, ossia in una catena di evidenze che nella loro stessa connessione suonano come paradossi. Per aver posto in ombra la estraneità, non abbiamo toccato l'intero vivere psichico del mio io, di questo mio io *psicofisico*, entro cui sta il mio vivere nell'esperienza del mondo, e quindi nemmeno la mia reale o possibile esperienza dell'estraneità. La totalità della costituzione del mondo esistente per me, così come la sua divisione ulteriore in sistemi di appartenenza e di estraneità, è quindi inerente al mio essere psichico. Io, l'*uomo-io* (io psicofisico) ridotto sono qui costituito come membro del *mondo*, con il mio molteplice fuori-dime; ma sono io stesso che nella mia psiche costituisco tutto ciò e lo porto intenzionalmente in me. Se infatti si dovesse dimostrare che tutto quel che è costituito come appartenitivo, quindi anche il *mondo* ridotto, appartengono, in qualità di determinazione interna indissgiungibile, all'essere concreto del soggetto costituente, allora si troverebbe nella autoesplicazione dell'io il suo mondo appartenitivo come *interno* mentre d'altro lato l'io, percorrendo immediatamente questo mondo, troverebbe se stesso come membro delleteriorità del mondo e si distinguerebbe dal *mondo esterno*.

§ 45. L'ego trascendentale e l'autoappercezione appartenentivamente ridotta come uomo psicofisico.

Le ultime meditazioni, come tutte quante le meditazioni, noi le abbiamo compiute nell'atteggiamento della riduzione trascendentale, cioè dell'io meditante come ego trascendentale. Si vuol sapere ora come io, l'uomo-io ridotto

ad ente puramente appartenitivo, entro il fenomeno-mondo pur esso così ridotto, mi rapporto all'io come ego trascendentale e come questo si rapporta all'io di prima. L'ego trascendentale è risultato dalla *messa in parentesi* dell'intero mondo oggettivo e di tutte le altre oggettività (anche ideali). Mediante quest'atto io son divenuto conscio di me come ego trascendentale, che nel suo vivere costitutivo costituisce tutto ciò che mi è oggettivo; l'io di tutte le costituzioni, il quale sta nei suoi vissuti attuali o potenziali e nelle sue abitudini d'io e in queste spiritualità e in questi momenti costituisce anche, come ogni che di oggettivo, così anche se stesso in quanto ego identico. Possiamo dire ora: in quanto io, come quest'io determinato, ho costituito come correlato il mondo che è per me e continuo in seguito in questa attività di costituzione, in tanto ho compiuto, sotto l'espressione "io in senso abituale" (che conviene all'io umano-personale al di dentro dell'intero mondo costituito), una *autoappercezione mondanizzante* in sintesi costitutive corrispondenti, che io mantengo costantemente in valore ed in formazione ulteriori. Ogni trascendentalità appartenitiva compare in me, come quest'ego ultimo, *nella mia psiche* come alcunché di psichico in virtù di questa mondanizzazione. Io ritrovo l'appercezione mondanizzante e posso ora dalla psiche, come fenomeno e come parte del fenomeno "uomo", ritornare a me come ego trascendentale universale ed assoluto. Se io quindi, come tale ego, riduco il mio fenomeno del mondo oggettivo ad un mio essere appartenitivo e se ora vi aggiungo ciò che posso mai trovare come mio, come appartenente a me (mentre non può più esser mantenuto alcunché di *estraneo* dopo questa riduzione), bisognerà che questa intera appartenenza del mio ego si ritrovi nel fenomeno-mondo ridotto come l'appartenenza della *mia psiche*, solo che però, come componente della mia appercezione del mondo, essa è qualcosa di *trascendentalmente secondario*. In quanto noi ci teniamo all'ultimo ego trascendentale e all'universo di ciò che è in lui costituito, vediamo che gli ap-

partiene immediatamente la divisione del suo intero campo trascendentale di esperienza, nella sfera della sua proprietà da un canto — insieme allo *strato coerente* della esperienza del mondo, in cui ogni estraneità è *messa in ombra* — e nella sfera dell'estraneità dall'altro. Ma qui si trova anche ogni coscienza dell'estraneità ed ogni modo di apparire *di essa* nella prima sfera. Ciò che l'ego trascendentale costituisce in quel *primo strato* come non-estraneo — come *proprio* — appartiene di fatto a lui come una componente del suo concreto essere proprio, cosa che sarà ancora da dimostrare; poiché esso è inseparabile dal suo essere concreto. Al di dentro e per mezzo di questo essere-proprio, l'ego costituisce però il mondo *oggettivo*, come universo di un essere a lui estraneo e, in primo luogo, l'estraneo del modo "alter ego".

§ 46. L'appartenività come sfera delle attualità e delle potenzialità del flusso dei vissuti.

Finora noi abbiamo caratterizzato solo indirettamente il concetto fondamentale dell'*a-me-proprio* come non-estraneità, che da parte sua riposava sul concetto dell'*altro* e quindi lo presupponeva. Ma per illustrarne il senso, è importante fare emergere la caratteristica positiva di questo "proprio", e in special modo dell'*ego nella mia proprietà*. Le ultime frasi del paragrafo precedente ne hanno dato solo un'indicazione. Rifacciamoci dunque ad un punto di vista più generale.

Quando nell'esperienza si rileva un oggetto concreto come qualcosa a sé e quando vi si dirige l'attenzione dello sguardo comprensivo, allora, in tale prensione semplice, esso ci si appropria come mero oggetto indeterminato della intuizione empirica. Determinato e ulteriormente determinantesi, esso lo diviene quando l'esperienza prosegue sotto forma di un'esperienza determinante ed anzi descrittiva dell'oggetto stesso in base ad esso, ossia sotto forma di una pura esplicitazione. Questa esperienza, pro-

cedendo in sintesi articolate sul fondamento dell'oggetto dato in identità con se stesso nella sintesi intuitiva continuata della identificazione, sviluppa, in legami di intuizioni particolari, le determinazioni proprie dell'oggetto stesso, ossia le determinazioni *interne*. Queste compaiono originariamente come tali che *in esse* l'oggetto identico, stesso, per ciò che esso è, anzi per ciò che è *in sé e per sé*, è in se stesso, e vi si esplica nelle proprietà particolari il suo essere identico, ossia ciò che esso — in particolare — è. Questo contenuto proprio ed essenziale è anticipato ancora solo in generale e nella maniera di un orizzonte; esso non si costituisce originariamente che per l'esplicazione (come provvisto del senso seguente: carattere interno, proprio ed essenziale, parte speciale, proprietà).

Applichiamo ora tutto ciò. Quando io nella riduzione trascendentale rifletto su di me, come ego trascendentale, io sono dato per me come questo ego nella maniera della percezione, anzi in percezione comprensiva. Io divengo consapevole anche di ciò, che io per l'innanzi c'ero già *come dato* per me, ma senza essermi colto, in modo originariamente intuitivo (in senso più ampio, percepito). Ma così, io sono dotato in ogni caso di un orizzonte aperto ed infinito di proprietà interne ancora non dischiuse. Anche ciò che mi è proprio mi si dischiude mediante l'esplicazione che dalle operazioni e prodotti di questa ottiene il suo senso originario. Esso si svela originariamente nel dirigersi dello sguardo d'esperienza esplicitante su me stesso, sul mio *io-sono*, dato in maniera percettiva e ancora apodittica e sulla sua identità con se stesso, la quale permane nella sintesi continua ed appartenitiva dell'originaria esperienza di sé. La proprietà essenziale di quest'identico si caratterizza come possibile o reale esplicitazione di esso, come ciò entro cui soltanto io dispiego il mio proprio essere identico, per la sua identità nei momenti particolari.

Or qui si deve osservare quanto segue: sebbene a buon diritto io parli della autopercezione ed anzi ne parli riguardo al mio ego concreto, tuttavia non è con ciò detto che io mi muova sempre in percezioni particolari mie pro-

prie, come nel caso della esplicazione di una cosa visiva data percettivamente, di modo che per ciò stesso io ottenga esplicitati percettivi e niente altro. Tuttavia è un dato primo dell'esplicazione del mio proprio essenziale orizzonte di essere, che io m'imbatta nella mia temporalità immanente e quindi nel mio essere sotto forma di infinità aperta sia d'un corso di vissuti, sia di tutte le mie proprietà che vi sono in certo modo incluse, alle quali appartiene anche la mia attività esplicativa.

Ora questa esplicazione, scorrendo nel presente vivente, può ritrovare nel modo di una proprietà percettiva solo qualcosa che scorra nel presente vivente. Essa scopre il mio passato proprio nella maniera più originaria possibile, mediante ripresentazioni al ricordo. Sebbene quindi io sia dato costantemente a me in maniera originale e possa procedere ad esplicitare la mia proprietà essenziale, quest'esplicazione si compie tuttavia per la maggior parte in atti di coscienza che non sono percezioni dei rispettivi momenti essenziali a me propri. Solo così mi può essere disponibile il mio corso di vissuti, poiché in esso io vivo come io identico; prima, nelle sue attualità e quindi nelle potenzialità che manifestamente mi sono appunto proprie ed essenziali. Le possibilità del genere "io-posso" o "io-potrei", riferite all'apertura di queste o quelle serie di vissuti, quindi anche le possibilità del genere "io-posso-prevedere" o "rivedere", e la possibilità di penetrare e scoprire l'orizzonte del mio essere temporale, appartengono tutte manifestamente a me stesso in modo proprio ed essenziale.

Ma l'esplicazione è sempre originale quando sul piano dell'esperienza originale di sé dispiega l'oggetto sperimentato stesso e lo porta al livello di quella autodati che in questo caso è *quanto di più originario possa pensarsi*. In questa esplicazione si svolge l'evidenza apodittica dell'autopercezione trascendentale (dell'*io-sono*), sebbene entro certi limiti già prima determinati. In assoluta evidenza apodittica emergono solo, mediante l'autoesplicazione, le forme universali di struttura in cui io sono come

ego, in cui cioè sono e posso solo essere in essenziale universalità. Tra queste stanno (se pur non siano i soli) i modi d'essere sotto forma di una certa vita universale in generale o sotto forma di costante autocostituzione dei suoi vissuti propri come momenti temporali entro il tempo universale e così via. A quest'a priori apodittico universale che ha una universalità indeterminata, ma ha pure la sua determinabilità, partecipa quindi ogni esplicazione dei singolari dati egologici come per esempio l'evidenza, pur imperfetta, del ripresentarsi al ricordo del passato proprio di ciascuno. La partecipazione all'apoditticità si mostra nella stessa forma apodittica della legge: quanta apparenza, tanto essere (che l'apparenza non fa che nascondere e falsificare). Questa legge, noi possiamo porla in questione, ricercarla e ritrovarla seguendo una via segnata prima, seppure solo approssimandoci al suo contenuto del tutto determinato. Questo stesso contenuto, col senso che ha di poter esser identificato certamente sempre di nuovo ed in tutte le sue parti ed i suoi momenti, è una *idea* valida a priori.

§ 47. Alla piena concretezza monadica dell'appartenibilità appartiene anche l'oggetto intenzionale. Trascendenza immanente e mondo primordiale.

Manifestamente, la sfera di proprietà, essenziale a me come ego, non si estende soltanto — e questo è degno di particolare attenzione — alle attualità o potenzialità del corso dei vissuti ma, come ai sistemi costitutivi, così anche alle unità costituite, questo però solo entro certi limiti. Cioè, se ed in quanto l'unità costituita è inseparabile dalla costituzione originale stessa, nel modo d'una unicità concreta immediata, in tanto l'essere percepito, come il percepire costitutivo, appartiene alla mia proprietà concreta.

Ciò non riguarda solo i dati sensibili che, presi come meri dati di sensazione, si costituiscono come dati miei

propri, nei ranghi del mio ego; ma piuttosto vale anche per tutte le mie abitudini che mi sono parimenti proprie e che, a partire dai miei propri atti che le determinano, si costituiscono come convinzioni stabili, tali che io, come io polare (nel senso speciale del mero io-polo), ottengo in esse le determinazioni specificamente egologiche. D'altro lato, si trovano qui anche oggetti *trascendentali*, per es. oggetti della *sensibilità esterna*, unità di molteplicità di modi di apparizione sensibile, se però io, come ego, tengo conto solo di ciò che è costituito come oggettività del fenomeno spaziale, in modo realmente originale, mediante la mia propria sensibilità e le mie appercezioni proprie, *dalle quali esso non è concretamente separabile*.

Vediamo quindi che in questa sfera sta l'intero *mondo*, da noi già ridotto mediante l'esclusione delle componenti di senso della estraneità, e che questo mondo, così ridotto, deve pertanto ben a ragione ritenersi come possesso concreto definitivo e positivo dell'ego, o anzi come *proprietà* dell'ego stesso. Poiché noi lasciamo fuori di considerazione le formazioni intenzionali del "sentimento dell'essere altrui" [*Einfühlung*], ossia dell'esperienza dell'estraneità, noi abbiamo una natura ed una corporeità che si costituisce come oggettività spaziale e come unità trascendente di fronte al corso dei vissuti coscienziali, ma pur come mera molteplicità di oggettività d'una esperienza possibile, ove quest'esperienza non è altro che il mio proprio corpo organico e quel che vi è esperito non è altro che un'unità sintetica, non distinguibile da questa corrente di vita e dalle sue potenzialità.

In tal modo divien chiaro che l'ego concretamente preso possiede un universo del "suo-proprio-stesso" che si potrà svelare mediante un'esplicazione originale del suo ego sum apodittico, la quale è essa stessa apodittica o per lo meno lascia intravedere in sé una forma apodittica. Al di dentro di questa *sfera dell'originale* (ossia della auto-esplicazione originale) noi troviamo anche un *mondo trascendente* che sorge dalla riduzione al suo-proprio-stesso

(nel senso positivo già ora proposto) sul fondamento del fenomeno intenzionale "mondo oggettivo"; eppure si trovano anche in questo campo tutte le apparenze fluttuanti, fantasie, mere possibilità, oggettività eidetiche, corrispondenti come *trascendenze*, in quanto sono sottoposte solo alla nostra riduzione di appartenenza. Questo è ancora il campo di ciò che mi è essenzialmente proprio, di ciò che io sono in me stesso nella mia concretezza piena, o come pure diciamo, nella mia *monade*.

§ 48. La trascendenza del mondo oggettivo come grado superiore di fronte alla trascendenza primordiale.

Il fatto che questa mia essenza di proprietà può in generale venire per me in contrasto con qualcos'altro, o il fatto che io, quale io sono, possa divenir conscio di un altro che io non sono, di uno a me estraneo, presuppone che non tutti i miei propri modi di coscienza rientrino nella cerchia di quelli che sono i modi della mia autocoscienza. Poiché l'essere reale ed effettivo si costituisce originariamente mediante la concordanza dell'esperienza, esso deve produrre in me, nel mio essere proprio, altre esperienze in sistemi di concordanze oltre l'esperienza-di-sé e del sistema delle sue concordanze, quindi anche del sistema dell'esplicazione di sé in proprietà sue.

Il problema è ora quello di vedere come sia da intendere il fatto che l'ego abbia in sé intenzionalità di questa nuova specie e possa sempre di nuovo formarne conferendovi un senso d'essere per il quale l'ego stesso *trascende interamente il suo proprio essere*. Come può un essere reale ed effettivo che è per me (ed appunto in quanto tale) esser non solo qualcosa di intenzionato da me, ma proprio qualcosa che, verificandosi in me con la sua coerenza propria, risulti tuttavia essere altro dal punto di intersezione, per così dire, delle mie sintesi costitutive? È dunque, quest'essere, una mia proprietà dalla quale non

si può concretamente separare? Ma già la possibilità del più vuoto presumere l'estraneo è problematica, se è pur vero che ognuno di questi modi di coscienza contiene la sua possibilità d'esser rivelato e d'esser portato di fronte ad esperienze che soddisfano o deludono la presunzione stessa e se è ancora vero che esso nella genesi della coscienza rimanda a simili esperienze dello stesso oggetto presunto o di uno simile.

Il *fatto* dell'esperienza dell'estraneo (del non-io) ci si presenta come esperienza di un mondo oggettivo e perciò dell'altro (il non-io nella forma di un altro io); è stato un risultato importante della riduzione appartenitiva, eseguita su tali esperienze, l'aver posto in risalto uno strato intenzionale secondario di queste esperienze, nel quale ci si mostra un *mondo* ridotto come trascendenza immanente. Nell'ordine della costituzione di un mondo estraneo all'io, *esterno* al mio io proprio concreto (ma niente affatto esterno nel senso spaziale-naturale) vi è una trascendenza (o un *mondo*) in sé prima, *primordiale*, che, nonostante la sua idealità come unità sintetica del sistema infinito delle mie potenzialità, è *pur tuttavia una parte determinante del mio essere concreto proprio come ego*.

Deve ormai potersi intendere come su di un piano superiore e fondato venga ad effettuarsi il conferimento del senso [*Sinngebung*] per la *trascendenza oggettiva* vera e propria, costitutivamente secondaria, in quanto *esperienza oggettiva* [*Erfahrung*]. Non si tratta qui di scoprire una genesi che scorra nel tempo ma una analisi statica. Il mondo oggettivo mi sta innanzi continuamente presente, come la datità della mia esperienza oggettiva viva e in divenire che anche, per ciò che ancora non è esperienza, continua a valere come abitudine. Si tratta di porre in questione questa esperienza stessa e di scoprire intenzionalmente il modo del suo conferimento di senso, il modo quindi con cui essa può essere esperienza e confermarsi come evidenza dell'essere effettivo provvisto di una essenza propria esplicabile che non è mia essenza propria né

mia parte integrante, mentre può ottenere tuttavia senso e conferma solo nell'essere mio.

§ 49. Prime linee del processo di esplicazione intenzionale dell'esperienza dell'estraneità.

Il senso ontico "mondo oggettivo" si costituisce sul fondo del mio *mondo* primordiale in parecchi gradi. Come primo è da rilevare il grado di costituzione de "l'altro" o della "alterità in generale" che è il piano dell'ego, escluso dal mio concreto essere proprio (ossia da me come *ego primordiale*). Unitamente a ciò, ed anzi appunto a motivo di ciò, si compie un *innalzamento di grado del senso al di sopra del mio mondo primordiale*, per cui esso diviene fenomeno di un determinato mondo *oggettivo*, il mondo uno e medesimo per ognuno, compreso me stesso. Pertanto ciò che prima era in sé estraneo (il primo non-io) è ora l'altro io. E ciò rende possibile la costituzione di un nuovo piano infinito di estraneità, della natura oggettiva e del mondo oggettivo in generale, cui appartengono gli altri ed io stesso. Sta nell'essenza di questa costituzione che sorge dagli altri, come "puri altri" (che però non hanno ancora senso mondano) il fatto che i per me *altri* non restano separati l'uno dall'altro, ma costituiscono piuttosto (naturalmente nella sfera della mia proprietà) una comunità-d'io comprendente me stesso ove gli io stanno l'uno insieme all'altro e l'uno per l'altro, *infine una comunità di monadi*, la quale è fatta in modo da costituire (nella sua propria intenzionalità di costituzione in comunità) *un unico identico mondo*. In questo mondo rientrano ora tutti gli io, ma secondo l'appercezione obiettivante con il senso di "uomini", o meglio uomini psicofisici come oggetti mondani.

La intersoggettività trascendentale ottiene con questa formazione di comunità una sfera d'intersoggettività, in cui si costituisce intersoggettivamente il mondo oggettivo, di modo che come noi trascendentale essa è già soggettiva

per il mondo ed anche per il mondo umano, forma nella quale l'intersoggettività si è data un'effettiva realizzazione oggettiva. Se però qui si distinguono da un canto la sfera intersoggettiva di proprietà e d'altro canto il mondo oggettivo, allora sarà anche per me necessario, in quanto come ego io mi pongo sul piano della intersoggettività costituita con le risorse della mia propria essenzialità, riconoscere che il mondo oggettivo non la *trascende* più in senso proprio, né trascende la sua essenza intersoggettiva propria, ma piuttosto le inerisce come trascendenza *immanente*. Detto più propriamente, il mondo oggettivo come *idea*, come correlato ideale di una esperienza intersoggettiva condotta o conducibile idealmente sempre innanzi in maniera concordante — esperienza intersoggettiva partecipata dalla comunità — è riferito essenzialmente alla stessa intersoggettività, costituita nell'idealità di una apertura sconfinata, i cui soggetti singoli son provvisti di sistemi costitutivi coerenti che si corrispondono l'un l'altro. Pertanto *alla costituzione del mondo oggettivo appartiene per essenza un'armonia di monadi*, anzi quella costituzione armonica particolare che le monadi hanno e quindi una genesi che si attua armonicamente nelle singole monadi. Questa non è però intesa come struttura *metafisica* dell'armonia tra le monadi; tanto meno le monadi stesse sono delle invenzioni o ipotesi metafisiche. Si tratta invece di un fatto che inerisce alla descrizione dei contenuti intenzionali che si trovano nei fatti del mondo di esperienza esistente per noi. Bisogna ancora una volta osservare a questo punto che, come è stato già notato in molti modi, le idee delineate non sono fantasie o modi di un essere *come-se*; ché esse sorgono già insieme ad ogni esperienza oggettiva in maniera costitutiva ed hanno i lor modi di rettizza e della loro attiva formazione scientifica.

Ciò che noi abbiamo testé addotto costituisce un'anticipazione del processo dei gradi dell'esplicazione intenzionale, che noi dobbiamo compiere se vogliamo risolvere il problema trascendentale, preso nell'unico senso pensa-

bile, ed elaborare realmente l'idealismo trascendentale della fenomenologia.

§ 50. L'intenzionalità indiretta dell'esperienza dell'estraneità come "appresentazione" (appercezione analogica).

Difficoltà vere e proprie, di fatto non lievi, costituiscono ora, dopo che abbiamo già definito il grado preliminare di trascendentalità tanto significativo, la definizione e la articolazione della sfera primordiale, che costituisce il primo dei passi già annunciati verso la costituzione del mondo oggettivo, ossia il passaggio agli *altri*. Sono difficoltà che risiedono quindi nell'illustrazione trascendentale dell'esperienza dell'estraneità, presa questa nel senso per cui l'altro non è ancora pervenuto ad assumere il senso "uomo".

Esperienza è coscienza originale; infatti nel caso della esperienza di un uomo in generale noi diciamo che l'altro ci sta innanzi, presente in carne ed ossa. D'altro lato questo tipo di presenza non ci impedisce di ammettere immediatamente che veramente qui dinanzi a noi non è l'altro io stesso, con i suoi momenti coscienziali e i suoi fenomeni stessi (ossia quel che per lui è fenomeno) e nulla di ciò che appartiene alla sua stessa essenza propria si porta alla datità originaria. Se il caso fosse questo, se cioè l'essenzialità propria dell'altro si potesse attingere in maniera immediata e diretta, egli allora non sarebbe che un momento della mia propria essenza e in conclusione egli stesso ed io saremmo un'unica cosa. Lo stesso accadrebbe per il suo corpo organico, se questo non fosse altro che il corpo fisico, il quale è solo un'unità costituentesi nelle mie esperienze reali o possibili, appartenente alla mia sfera primordiale come formazione esclusiva della mia *sensibilità*. Dev'esserci qui una certa *intenzionalità indiretta* che proceda a partire dallo strato inferiore del *mondo primordiale*, posto sempre a fondamento; è que-

sta mediazione che rende rappresentabile il momento della "co-presenza" [*Mit da*], la quale non è ancora la presenza stessa né può mai diventare presenza di sé, diretta [*Selbst-da*]. Si tratta qui dunque di una specie d'atto di "rendere-co-presente", d'una specie di *appresentazione*.

Una tale appresentazione è già presente nell'esperienza esterna, in quanto il lato effettivamente visto di una cosa e che ci si pone innanzi *appresenta* sempre e necessariamente un lato posteriore della cosa stessa e ne presume un contenuto più o meno determinato. D'altronde non può trattarsi, nel caso nostro, di quel preciso genere di appresentazione che già costituisce la natura primordiale, poiché questo genere possiede la possibilità d'una conferma mediante una presentazione riempitiva corrispondente (per cui il lato posteriore diviene lato anteriore); cosa che per altro, nel caso di quell'altra appresentazione che deve condurre ad un'altra sfera di originalità, dev'essere esclusa a priori. Come può nella mia sfera di appartenenza motivarsi l'appresentazione di un altro e perciò il senso detto "altro", anzi effettivamente in una esperienza esterna, come è già richiesto ed indicato dalla parola appresentazione (che vuol dire render consapevole nello stesso tempo presente)? Non può qui bastare il generico "rendersi presente" [*Vergegenwärtigung*]. Questo può avere carattere di appresentazione solo in quanto è un "darsi al presente" [*Gegenwärtigung*], cioè un autentico darsi-da-sé; solo in quanto richiesto dal presente esso può avere carattere di appresentazione, allo stesso modo in cui nell'esperienza esterna delle cose l'esistenza motiva percettivamente la coesistenza.

La base fondamentale d'una percezione autentica ci vien fornita dal processo continuo della percezione del mondo primordiale ridotto, percezione che, articolandosi nella maniera sopra descritta, s'inserisce nella struttura generale della costante autopercezione dell'ego. Si tratta ora di sapere che cos'è che in questa veduta dev'essere specialmente preso in considerazione e come si produce la motivazione del processo in cui si rivela l'operazione in-

tenzionale, veramente complicata, dell'appresentazione che ha effettivamente luogo.

Una prima direzione può fornircela il senso della parola "altri", "altro io". Altro significato alter-ego e l'ego che è qui implicito sono io stesso, costituito entro la mia proprietà primordiale, anzi come unica unità psicofisica (come uomo primordiale), o come io personale che domina sul mio corpo unico e che in maniera immediata esercita anche un'azione sul mondo primordiale; peraltro esso è il soggetto d'una vita intenzionale concreta, d'una sfera psichica che si riferisce a se stesso ed al *mondo*. Tutto ciò, proprio nella tipizzazione che sorge dal vivere esperiente, è ora a nostra disposizione insieme alle forme familiari di esplicazione e complicazione. Noi non abbiamo ricercato mediante quali intenzionalità, che da canto loro sono molto complicate, si sia costituito tutto ciò; è questo un piano del tutto proprio d'importanti ricerche al quale non ci siamo ancora introdotti né potevamo introdurci.

Ammettendo adesso che un altro uomo entri nel nostro dominio percettivo, vediamo che, riducendo ciò in senso primordiale, nel dominio percettivo della mia natura primordiale si fa luogo un corpo che, per esser primordiale, è naturalmente un mero momento costitutivo di me stesso (*trascendenza immanente*). Poiché in questa natura o mondo il corpo organico è in effetti l'unico corpo fisico che sia originariamente costituito e che possa originariamente costituirsi come organico, ossia come organismo funzionale, anche quell'altro corpo, che è pur compreso come organico, deve possedere il senso di una *trasposizione appercettiva proveniente dal mio corpo*. Ma tutto ciò esclude pertanto una giustificazione realmente diretta e primordiale dei predicati della specifica corporeità, una giustificazione cioè tratta da percezioni vere e proprie. È chiaro innanzitutto che solo una somiglianza, interna alla mia sfera di primordionalità, tra quel corpo ed il mio può fare del primo un *altro* corpo.

Vi sarebbe quindi una certa appercezione di rassomi-

glianza ma non mai, in ogni caso, un ragionamento per analogia. L'appercezione non è un sillogismo, un atto di pensiero. Ogni appercezione, in cui noi cogliamo d'un tratto e verifichiamo degli oggetti che ci si presentano come dati, come il mondo comune già dato, e di cui intendiamo senz'altro il senso con il proprio orizzonte, rimanda nell'intenzione ad una *produzione prima* in cui si sarebbe costituito per la prima volta l'oggetto che ha un tale senso. Anche le cose sconosciute di questo mondo sono note, in senso generale, per il loro tipo. Noi abbiamo di già visto cose analoghe, seppur non proprio queste. È così che ogni esperienza quotidiana contiene una trasposizione per analogia di un senso oggettivo, già originariamente determinato, al caso nuovo, nell'atto di anticipare, in una comprensione, l'oggetto come oggetto provvisto di un senso simile. Per quanto v'è qualcosa di presente come già dato, per tanto ha luogo una tale trasposizione, per cui avviene di nuovo che, quello che in ulteriori esperienze si riveli come provvisto di un senso effettivamente nuovo, può avere funzione produttiva e fondare una presenza già data di senso più ricco. Il fanciullo, per esempio, che già vede oggetti come cose, intende quasi per la prima volta il senso finale delle forbici, sicché da ora in poi egli vedrà senz'altro le forbici al primo sguardo; non però naturalmente, per una riproduzione esplicita o in una comparazione o in un ragionamento. Pertanto la maniera in cui nascono le percezioni e successivamente per se stesse fanno dei rimandi intenzionali alla loro genesi, mediante il loro senso e orizzonte di senso, è molto varia. Alle formazioni graduali del senso oggettivo corrispondono quelle dell'appercezione. Alla fine, ritorniamo sempre alla distinzione radicale delle appercezioni in un'appercezione che per la sua genesi appartiene puramente alla sfera primordiale, ed un'altra appercezione o un altro genere di appercezione, che compare con il senso "alter ego" e, che, in virtù d'una genesi superiore, stabilisce, su questo senso, un senso nuovo.

§ 51. "Appaiamento" come componente costitutiva, per associazione, dell'esperienza dell'estraneo.

Dobbiamo ora indicare la caratteristica propria della comprensione analogica per la quale un corpo è accolto entro la mia sfera primordiale come mio corpo organico proprio che è sempre altresì corpo fisico. C'imbattiamo per prima cosa nel fatto seguente: il fattore originale che qui produce la donazione originaria è costantemente vivo e presente, sicché la donazione originaria rimane sempre in processo di vivente attività. Troviamo poi quest'altra proprietà, di cui abbiamo già conosciuto la necessità: ciò che in virtù della relazione analogica viene appresentato non può mai darsi realmente al presente diretto, alla percezione autentica. Alla prima proprietà si connette quest'altra: l'ego e l'alter-ego sono dati pur sempre e necessariamente in un *appaiamento originario*.

L'appaiamento, ossia il presentarsi configurato come un paio e successivamente come gruppo o moltitudine, è un fenomeno universale della sfera trascendentale (e parallelamente della sfera psicologico-intenzionale). Aggiungiamo subito che per quanto un appaiamento è attuale, per tanto si estende quel genere mirabile di donazione originaria di apprensione analogica, donazione che rimane sempre viva ed attuale; e noi abbiamo rilevato quest'apprensione come la proprietà prima ed originaria della esperienza della estraneità, che però non è esclusivamente propria di questa esperienza.

Spieghiamo innanzitutto l'essenziale dell'appaiamento (e poi della formazione di una pluralità) in generale. Ess'è forma originaria di quella sintesi passiva che noi, in opposizione alla sintesi passiva della *identificazione* designammo come *associazione*. In un'associazione appaiante il caratteristico è questo, che, nel caso più primitivo, due elementi sono dati intuitivamente ed espressamente nell'unità della coscienza e per ciò stesso in pura passività, anche in maniera essenziale; e quindi, indipendentemente dal fatto che siano osservati oppure no, in quanto sono ap-

parizioni distinte, fondano fenomenologicamente un'unità di somiglianza e sono perciò sempre costituiti come un paio. Quando sono più di due, si costituisce allora un gruppo, una pluralità fenomenalmente unitaria fondata in appaiamenti singoli. Con un'analisi ulteriore noi troviamo essenziale a questo fenomeno un *passaggio di comprensione intenzionale* [*ein intentionales Uebergreifens*] che ha luogo geneticamente (ed essenzialmente), per tanto che i dati che si appaiano sono consaputi insieme e pure distintamente. Più precisamente questi dati si richiamano vicendevolmente in un'attività vivente e si identificano spingendosi l'uno sull'altro con il loro senso oggettivo. Questa identificazione può essere totale o parziale; essa ha sempre un suo grado ed il suo caso limite è la *eguaglianza*. L'atto dell'identificazione consiste nello spostare il senso tra i dati appaiati, cioè nell'appercepire l'uno secondo il senso dell'altro, per tanto però che i momenti di senso, realizzati nell'oggetto esperito e posti nella coscienza dell'alterità, non rendano impossibile questo passaggio.

Nel caso che particolarmente c'interessa dell'associazione e dell'appercezione dell'alter ego mediante l'ego, l'appaiamento si ha solo quando l'altro viene nel mio campo di percezione. Io, come io psicofisico primordiale, mi tengo costantemente distinto entro il mio campo primordiale di percezione, sia che faccia attenzione a me stesso, che mi applichi in qualche attività oppure no. In particolare, c'è sempre il mio corpo sensibilmente distinto che, per di più, è affetto, in modo primordiale e originale, dal senso specifico della corporeità organica. Se ora un corpo appare distinto nella mia sfera primordiale e mi si presenta come *simile* al mio essere corporeo, tale cioè che possa formare un appaiamento fenomenale col mio corpo, è senz'altro chiaro che quel corpo deve assumere il senso di corpo organico dal mio corpo stesso mediante un trasferimento di senso. Ma l'appercezione è veramente così comprensibile in modo chiaro? Si tratta di una mera appercezione mediante passaggio di senso, come qualunque altra? Che cos'è che rende "estraneo" quel corpo e non

semplicemente un *secondo* corpo mio? Qui si deve chiaramente prender in considerazione quel che vien designato come il secondo carattere fondamentale dell'appercezione in questione, che cioè nella mia sfera primordiale non può realizzarsi in modo autentico ed originale nessun tratto del senso trasferito di specifica corporeità organica.

§ 52. Appresentazione come un tipo di esperienza provvisto d'una maniera sua propria di conferma.

Ma a questo punto sorge il difficile problema di intendere come mai sia possibile l'appercezione e non possa invece essere eliminata. Come accade (così come i fatti c'insegnano) che il senso, passato dall'uno all'altro membro, sia assunto come provvisto d'una validità d'essere e come contenuto di determinazioni *psichiche* appartenenti all'altro corpo, mentre tali determinazioni non possono mai mostrarsi in autenticità nel dominio originale della sfera primordiale (la sola di cui disponiamo)?

Guardiamo più da vicino questa situazione intenzionale. L'appresentazione che mi dà l'altro nella sua irraggiungibile originalità è frammista ad una presentazione originale (quella del corpo altrui come parte della natura datami in modo appartentivo). Ma in quest'intreccio il corpo organico estraneo e l'io estraneo che vi domina mi sono dati nel modo d'una esperienza unitaria trascendente.

Ogni esperienza è riferita ad altre che soddisfano e confermano gli orizzonti dell'appresentazione; esse includono ora, sotto forma di anticipazione non-intuitiva, le sintesi potenzialmente verificabili dell'ulteriore esperienza concordante. Considerando l'esperienza dell'estraneo, è chiaro che il loro processo di riempimento e verifica non può aver successo che *mediante nuove appresentazioni trascorrenti in sintetica concordanza* e secondo il modo in cui le appresentazioni debbono il loro valore d'essere al nesso di motivazioni che ha sempre le sue presentazioni ap-

partentive, seppur cangianti.

Come guida indicativa per un'opportuna chiarificazione può bastare la seguente proposizione: il corpo organico estraneo, di cui ho esperienza, si notifica progressivamente come vero corpo organico solo nel suo *comportamento esteriore* mutevole ma sempre concordante che è tale da mostrar sempre il suo aspetto psichico, indiziante appresentativamente la psichicità che deve ora comparire nella pienezza d'una esperienza originale. E così dev'essere nel mutarsi del comportamento da una fase all'altra. Se la concordanza non ha luogo il corpo organico viene esperito come mera parvenza.

Il carattere d'essere dell'*estraneo* si fonda su questo processo in cui l'originalmente irraggiungibile è raggiunto confermativamente. Tutto ciò che può mai rendersi presente e manifestarsi come originale sono soltanto io stesso o appartiene a me come mia proprietà. Ciò che mediante me stesso e la mia appartenenza è esperito nel modo derivato [*fundierten*] d'una esperienza che non può soddisfarsi primordialmente e non si dà da sé in modo originale ma è indiziato da conferme conseguenti, è *estraneo*.

Ess'è dunque pensabile solo come analogo della appartentività. Ha luogo necessariamente, in virtù della sua costituzione di senso, come *modificazione intenzionale* del mio io che è stato il primo ad oggettivarsi, cioè del mio mondo primordiale. L'*altro* ha fenomenologicamente luogo come *modificazione di me stesso* (ossia di quell'io che possiede da parte sua questo carattere di essere *mio* in virtù dell'appaiamento che ha ora necessariamente luogo determinando l'opposizione). È chiaro che intanto è oggetto di appresentazione, nella modificazione analogica, tutto ciò che appartiene alla concretezza di quest'io, dapprima come suo mondo primordiale e poi come ego interamente concreto. In altre parole, per l'appresentazione si costituisce nella mia monade un'altra monade.

Qualcosa di simile — per mostrare un paragone istruttivo — accade al di dentro della mia proprietà, anzi al di

dentro della mia sfera di vivente presenzialità, ove il mio passato m'è dato solo mediante il ricordo, nel quale è caratterizzato come passato, come un presente che è già passato, ossia in modificazione intenzionale. La verifica d'esperienza del passato come modificazione si compie poi necessariamente nelle sintesi di concordanza della rappresentazione al ricordo; solo così il passato si conferma come tale. Come ora il mio passato, portomi nel ricordo, trascende il mio presente vivente come modificazione di esso, così analogamente l'essere estraneo, dato nell'appresentazione, trascende l'essere mio proprio (proprio cioè nel senso oramai puro e semplice della appartenitività primordiale). Dall'una parte e dall'altra, la modificazione sta come momento di senso, nel senso stesso; essa è il correlato dell'intenzionalità che la costituisce. Così come io costituisco, nel mio presente vivente, il mio passato, entro il dominio della *percezione interna*, in virtù di ricordi coerenti che affiorano al mio presente, allo stesso modo si può, nella mia sfera primordiale o nel mio ego, costituire l'ego estraneo mediante appresentazioni che compaiono in essa motivate dal suo contenuto; queste si possono cioè costituire in atti di presenzialità di nuovo tipo, che hanno come correlato una modificazione di nuovo genere. Certamente, finché io considero delle presenzialità nella mia sfera appartenitiva, l'io che fa da centro, correlativamente determinato, non è che l'unico identico io-stesso. Ma ad ogni essere estraneo, in quanto contiene entro di sé un orizzonte di concretezza, dato in appresentazione che necessariamente gli appartiene, è proprio un io dato in appresentazione, che non sono però io stesso ma la mia modificazione, l'altro io.

Un'esplicazione realmente sufficiente delle connessioni noematiche che costituiscono l'esperienza dell'estraneità, connessioni assolutamente necessarie per illustrare completamente la loro opera costitutiva, ossia della loro opera prodotta per associazione costitutiva, non è in verità ancora compiuta, con le considerazioni che si sono finora addotte. C'è bisogno di un completamento per ar-

rivare ad una perfetta comprensione evidente della possibilità e della portata d'una costituzione trascendentale del mondo oggettivo e quindi dell'idealismo fenomenologico trascendentale.

§ 53. Le potenzialità della sfera primordiale e la loro funzione costitutiva nell'appercezione dell'altro.

Il mio corpo fisico, in quanto riferito a se stesso, ha i suoi modi di datità del *qui* centrale; ogni altro corpo, compreso il corpo dell'*altro* ha il modo del *là*. Questa orientazione verso "là" sottostà alla libera variazione in virtù delle mie cinestesi. In tal modo nella mia sfera primordiale è costituita l'unica natura spaziale attraverso il mutamento delle orientazioni; questa costituzione ha anzi luogo in quanto la natura è riferita intenzionalmente alla mia corporeità fungente percettivamente. Ora il fatto che il mio corpo fisico si colga e si possa cogliere tal quale ogni altro corpo esistente nello spazio od ogni altro corpo mobile nella natura, è manifestamente connesso alla possibilità espressa in queste parole: io posso mutare la mia posizione nel libero mutamento degli stati cinestesi, e specialmente per la libertà che ho di andare intorno, di modo tale che posso cambiare ogni "là" in un "qua", il che significa che posso assumere una qualsiasi posizione dello spazio. Ciò implica che se percepissi una cosa da un "là", io non la vedrei, pur essendo essa la stessa, che in diversi ed altri modi di apparizione corrispondenti, che sono propri della stessa qualificazione "esser-là"; dunque a ciascuna cosa non solo appartengono costitutivamente i sistemi di apparizione che corrispondono al mio momentaneo *esser-da-qui*, ma anche quelli precisamente corrispondenti al cambiamento di posizione che mi sposta nel "là". E lo stesso accade per ogni altro "là".

Ora non dovrebbero queste connessioni caratterizzate associativamente, o piuttosto le formazioni annesse alla costituzione primordiale della mia natura, essere tenute

in considerazione essenziale, per illustrare l'attività associativa dell'esperienza dell'estraneo? In verità io appercepisco l'altro non semplicemente come un duplicato di me stesso, in quanto cioè io posseggo la mia sfera originale ed una ad essa simile e perciò i miei modi di apparizione spaziale che mi son propri in base al mio "essere qui"; ma piuttosto (a veder la cosa più da vicino) in quanto io ho quei fenomeni che avrei potuto avere identicamente in se stessi quando mi fossi recato là e vi fossi stato. Inoltre, l'altro è appercepito in appresentazione come *io* di un mondo primordiale, ossia come io di una monade nella quale è originariamente costituito ed esperito il suo corpo organico nel modo del "qui" assoluto, anzi come centro funzionale del dominio che esso esercita. Quindi, in questa appresentazione, il corpo, che appare nella mia sfera monadica nel modo del "là" e che viene appercepito come corpo fisico estraneo, come corpo organico dell'alter ego, costituisce l'indizio dello stesso corpo, ma nel modo del "qui" come lo esperisce l'altro nella sua sfera monadica. E tutto ciò in maniera concreta, con tutte le intenzionalità costitutive che questo modo implica.

§ 54. Illustrazione del senso proprio dell'appresentazione che esperisce l'estraneità.

Quel che si è testé detto concerne manifestamente il processo dell'associazione costituente il modo della *alterità*. Non si tratta d'una associazione immediata. Quel corpo (di colui che sarà tosto l'altro) appartenente al mio mondo ambiente primordiale è per me corpo nel mondo del *là*. Il suo modo di apparizione non forma il paio in associazione diretta con il modo di apparizione che effettivamente possiede il mio corpo (nel modo del "qui"), ma risveglia e riproduce un'apparizione simile, appartenente al sistema costitutivo del mio corpo organico come corpo nello spazio. Quest'apparizione richiama l'aspetto

che avrebbe il mio corpo, *se io fossi là*. Anche qui si compie un appaiamento, sebbene quel richiamo non divenga un ricordo diretto ed intuitivo. In questo appaiamento non entra solo il modo di apparizione, risvegliato dapprincipio proprio dal mio corpo, ma il mio corpo stesso, come unità sintetica di questo modo di apparizione e di tutti i suoi molteplici altri modi divenuti familiari. In tal modo si rende possibile e si fonda l'appercezione analogica mediante la quale il corpo esterno che è là ottiene analogicamente il senso di corpo organico in base al mio corpo organico stesso. Successivamente esso acquista, per analogia con il mio mondo primordiale, il senso di corpo organico di un altro *mondo*. Il carattere generale di questa appercezione, come di ogni appercezione che sorge in maniera associativa, può ora esser così descritto: con l'identificazione associativa dei dati che fondano l'appercezione si compie un'associazione di grado superiore. Uno di questi dati è costituito dai modi di apparizione di un oggetto intenzionale, indice di un sistema (costitutosi per evocazione associativa) di apparizioni molteplici, nelle quali l'oggetto si mostra nella sua autenticità; l'altro dato si integra allora come fenomeno *di* qualche cosa, anzi di un oggetto intenzionale. Non è però come se l'unità e la molteplicità *trasferite* in quest'ultimo dato si limitassero a completarlo per mezzo dei modi di apparizione propri al primo dato; gli è piuttosto che l'oggetto appreso in maniera analogica, o meglio il sistema di fenomeni che esso *indica*, si adegua, pure in maniera analogica, all'apparizione analoga che questo sistema intero ha rievocato. Ogni trasposizione a distanza, sorgente per appaiamento associativo, è nello stesso tempo una fusione entro di esso, fin tanto che non sorgono incompatibilità tra i dati, ossia è similitudine o pareggiamento del senso dell'uno con quello dell'altro.

Ritorniamo ora al nostro caso dell'appercezione dell'alter ego; ovviamente ciò che è presente come oggetto di appresentazione dalla parte di quel corpo là, non è un elemento psichico del mio primordiale *mondo ambiente*, e

in generale non è nulla della mia sfera di appartenenza. Io sono corporeamente qui, centro di un mondo primordiale orientato verso di me. Perciò tutta la mia proprietà primordiale come monade ha il contenuto della mia localizzazione, del mio "qui" e non già il generico contenuto di una localizzazione qualunque e nemmeno di quell'esser-là determinato che si cambia entro un certo "io posso ed io faccio". L'una cosa esclude l'altra, esse non possono stare insieme. Ma in quanto il corpo estraneo, posto nello spazio là, entra in una associazione appaiante con il mio corpo, posto nello spazio qui e dacché si presenta in percezione, divenendo nucleo di una appresentazione, ossia dell'esperienza di un ego co-esistente, quest'ego dovrà allora, in conformità all'intero processo di produzione di senso che l'associazione costituisce, essere necessariamente appresentato come ego che è ora coesistente nel modo dell'"esser-là" (*come se io fossi là*). Il mio proprio ego, dato nella percezione costante di sé, possiede ora attualmente il contenuto del suo esser-qui. È dunque un ego che viene appresentato come altro. Quel che è primordialmente incompatibile entro la coesistenza diviene poi compatibile perché il mio ego primordiale costituisce, per appercezione appresentativa, l'ego che è per lui altro. Quest'appercezione ultima non esige per sua natura e non ammette mai il riempimento mediante presentazione.

Facilmente s'intende anche il modo in cui quest'appresentazione estranea fornisce sempre nuovi contenuti appresentativi nel continuo procedere delle operazioni associative e produce quindi la conoscenza determinata dei contenuti mutevoli dell'alter ego. D'altra parte si comprende facilmente come si rende possibile una conferma conseguente mediante l'intreccio tra la presentazione costante e le richieste associative indirizzate ad essa nel modo dell'aspettazione. Il primo contenuto determinato dev'essere manifestamente formato dall'intellezione della corporeità organica dell'altro e del suo comportamento specifico; si tratta qui della intellezione delle membra come mani che hanno la funzione del tatto o quella di rimuove-

re qualcosa, come piedi che hanno la funzione del camminare, come occhi che hanno la funzione di vedere ecc. In tutto ciò l'io è dapprima determinato solo come ciò che domina sul corpo e in quanto si afferma costantemente secondo quel modo noto per cui l'intero aspetto, assunto dal corso della sensibilità per me visibile in maniera primordiale, deve corrispondere costantemente ai processi che nella loro tipicità mi sono noti, in virtù del mio proprio dominio corporeo. Successivamente risulta comprensibile il sentimento dell'essere altrui [*Einfühlung*] riferito a contenuti determinati della sfera psichica superiore. Anche questi si presentano come indizi corporei dal comportamento corporeo nel mondo esterno, per esempio del contegno di chi è addolorato, lieto ecc. Ma tutto ciò non mi diviene comprensibile che in base al mio comportamento proprio in circostanze analoghe. Gli eventi psichici superiori, molteplici e già noti, riassumono così il loro stile di connessioni sintetiche e delle forme in cui queste connessioni vanno costituendosi; essi mi si possono rendere comprensibili per gli addentellati associativi che hanno con lo stile del mio processo vitale che mi è empiricamente familiare nella sua tipica approssimativa. Qui opera anche ogni intellezione che io compio degli altri, nel senso che essa apre la possibilità di nuove associazioni e di nuove intellezioni. E reciprocamente, dato che ogni associazione per appaiamento è reversibile, ogni intellezione compiuta rivela la vita psichica propria di ciascuno secondo somiglianza e diversità ed in nuovi atti di distinzione la rende capace di procurare nuove associazioni.

§ 55. La formazione della comunità delle monadi e la prima forma di oggettività come natura intersoggettiva.

Ancor più importante è intendere e chiarire quella comunità che in virtù dell'esperienza dell'estraneità si stabilisce immediatamente tra me, io psicofisico primordina-

le che domino su e con il mio corpo organico primordiale, e l'altro che viene esperito nell'appresentazione; anzi, in modo concreto e radicale, tra il mio ego monadico ed il suo. Quel che si costituisce come *prima cosa* sotto forma di comunità e che è *fondamento di tutte le altre formazioni intersoggettive di comunità* è la comunanza della natura in pari tempo alla comunanza del corpo organico estraneo e dell'io psicofisico estraneo che fa il paio con il mio io psicofisico proprio. Dato che la soggettività estranea sorge per appresentazione al di dentro della cerchia chiusa della essenzialità propria alla mia soggettività, che ha qui però il senso ed il valore di una soggettività essenzialmente *altra*, si potrebbe a tutta prima scorgere qui la presenza di un problema oscuro, quello del modo in cui deve venire ad effettuarsi una formazione di comunità in generale, anzi sotto la forma originaria di un mondo esistente in comunità. Il corpo organico estraneo, in quanto si manifesta nella mia sfera primordiale, è anzitutto un corpo fisico della mia natura primordiale, mia unità sintetica, e come tale non può quindi essere separato da me stesso, in quanto è una parte e una determinazione della mia proprietà essenziale. Se esso ha poi funzione appresentativa, insieme ad esso io ho coscienza dell'*altro*, già con il suo corpo organico, che gli è dato nel modo di apparizione del suo "esser-qui assoluto". Ma come accade che, in generale, io possa parlare dello *stesso* corpo, mentre questo nella mia sfera primordiale appare nel modo dell'*esser-là* e invece nella sfera sua propria nel modo dell'*esser-qui*? Tutte e due le sfere primordiali, la mia cioè, che per me come ego è la sfera originale, e la sua, che mi è data per appresentazione, non sono forse separate da un abisso che io non posso superare, poiché ciò significherebbe che io dovrei ottenere un'esperienza originale, non già un'appresentazione, dell'altro come tale? Se noi ci manteniamo a ciò che ci consta di fatto, come esperienza dell'estraneità, quale viene in ogni tempo ad effettuarsi, troviamo che in realtà il corpo sensibile veduto è senz'altro esperito come il corpo dell'altro e non

solo come un indizio della presenza dell'altro; non è già questo fatto un enigma?

Come avviene l'identificazione del corpo della mia sfera originale con quello che si costituisce, nell'altro ego, senz'alcuna relazione con il primo e che, una volta acquistata la sua identità, si dice lo stesso corpo organico dell'altro? Com'è in generale possibile? Tuttavia l'enigma sorge solo quando ambedue le sfere originali vengono tenute distinte; invece questa distinzione presuppone che l'esperienza dell'estraneità abbia già fatto l'opera sua. Poiché non è qui in questione la genesi temporale di quella specie di esperienza che si fonda su di una esperienza di sé precedente nel tempo, la soluzione non ci può esser data che da un'esatta esplicazione dell'intenzionalità effettivamente ravvisabile nell'esperienza dell'estraneo e dalla dimostrazione delle motivazioni essenzialmente implicite nell'intenzionalità.

L'appresentazione, come tale, presuppone, dicemmo già una volta, un nucleo di presentazione. È una presenzialità connessa per associazione ad una percezione attuale vera e propria, ma in modo tale da essere fusa con questa nella speciale funzione della co-percezione. In altri termini le due cose sono congiunte nella comune funzione di formare una percezione unica che in sé allo stesso tempo presenta ed appresenta eppure fa sorgere, per l'oggetto complessivo, la coscienza del suo esserci come se stesso. Dal punto di vista noematico, nell'oggetto di percezione presentativa-appresentativa manifestantesi nel suo essercisstesso si deve distinguere ciò che vi è autenticamente percepito e l'eccedenza di ciò che vi coesiste senz'essere autenticamente percepito.

Ogni percezione di questo tipo è perciò trascendentiva [*transzendierend*], in quanto pone nell'oggetto più che il suo esserci-stesso reso di volta in volta *realmente* presente dalla percezione stessa.

Di tal genere è una qualunque percezione esterna, come per es. quella di una casa (distinta nei momenti di ciò che ci appare innanzi e di ciò che rimane dietro); ma in

fondo, *ogni* percezione, anzi ogni evidenza in generale, vien con ciò descritta nel suo carattere generale, solo che noi intendiamo la presentazione in senso ampio.

Applichiamo ora questa conoscenza generale al caso dell'esperienza della estraneità; anche qui bisognerà porre attenzione al fatto che essa può appresentare solo perché presenta, perché l'appresentazione anche qui può stare solo in comunità funzionale con la presentazione. Perciò accade che quel che essa presenta deve già prima appartenere all'unità dello stesso oggetto che è quello qui appresentato. In altre parole, non si dà e non può mai darsi che il corpo della mia sfera primordiale, indiziante a me l'altro io (e quindi anche l'intera sfera primordiale e l'intero ego concreto appartenenti all'altro) appresenti l'esserci e l'esserci-assieme dell'altro, senza che tale corpo primordiale acquisti il senso di una coappartenenza all'alter ego e quindi senza che acquisti, nel modo dell'intera opera della associazione appercettiva, il senso di corpo organico estraneo ed anzi di corpo fisico estraneo. Non è quindi come se quel corpo, che è là nella mia sfera primordiale, rimanga separato dal corpo organico fisico dell'altro, come se fosse quasi un segno del suo analogo (il che esigerebbe una motivazione manifestamente impensabile). Dunque entro l'estensione delle associazioni e delle appresentazioni, la mia natura primordiale non rimane separata dalla natura appresentata dell'altro, né quindi il mio ego concreto da quello dell'altro. Piuttosto, questo corpo naturale che è là, appartenente alla mia sfera, in virtù dell'associazione per appaiamento tra questo stesso corpo e il mio corpo organico preso insieme all'io psicofisico che vi domina, appresenta l'altro io, nella mia natura primordialmente costituita. Quel corpo vi appresenta dapprima il dominio dell'io su questo corpo là e in modo mediato il suo dominio sulla *natura* che vi si manifesta nel modo della percezione. È questa la stessa natura cui appartiene da un canto questo corpo che è là mentre essa costituisce dall'altro la mia stessa natura primordiale. È la stessa natura, ma solo nel modo di appa-

rizzazione espresso da questa proposizione: "come se io stesso fossi al posto di quest'altro corpo fisico organico". Il corpo è pur lo stesso: per me, come esistente là, per l'altro, come esistente qua; esso è dato come corpo centrale e la *mia* natura intera è la stessa di quella dell'altro, poiché essa è costituita nella mia sfera primordiale come unità identica dei miei molteplici modi di datità — identica nel cambiamento di orientazione al mio corpo come punto zero nel qui assoluto. Questa natura è l'elemento identico delle molteplicità ancora più ricche che, come mutevoli modi di apparizione di sensi diversi, appartengono in guisa di varie prospettive ad ogni singola orientazione determinata nei due sensi o versi, "qua" e "là" ed appartengono in maniera del tutto particolare al mio corpo legato al "qui" assoluto. Tutto ciò presenta per me il carattere originale della appartenenza, ossia di una cosa per me direttamente raggiungibile, proprio a me stesso, per una esplicazione originaria. Nell'appresentazione dell'altro rimangono gli stessi sistemi sintetici, con tutti i loro modi di apparizione e perciò con tutte le percezioni possibili, prese assieme ai loro contenuti noematici; solo che le percezioni effettivamente reali e i modi di datità che vi sono realizzati e in parte gli oggetti che vi sono effettivamente percepiti, non sono gli stessi, ma sono quelli che si possono percepire a partire di là, ed appunto come sono "a partire di là". Lo stesso vale per ogni elemento appartenitivo e per l'estraneità, anche ove l'esplicazione originaria non si sviluppa in percezioni. Non è che io abbia una seconda sfera originale appresentata, provvista di una seconda natura e di un secondo corpo fisico organico (quello dell'altro stesso) esistente in questa natura; in tal caso sarebbe innanzitutto da domandarsi come io faccia ad apprendere l'uno e l'altro in quanto modi di apparizione di una stessa natura oggettiva. Gli è piuttosto che mediante l'appresentazione stessa e la sua unione, *in quanto* appresentazione, ad una presentazione (in virtù della quale c'è per me un altro e di conseguenza il suo ego concreto), si è già necessariamente prodotto il senso di iden-

tità che compete alla *mia* natura primordiale ed alla natura degli altri presentificata. A buon diritto si parla perciò di percezione dell'estraneo e successivamente della percezione del mondo oggettivo, percezione del fatto che l'altro mira allo stesso oggetto di me ecc., sebbene essa si formi esclusivamente al di dentro della mia sfera di appartenenza. Questo però non esclude che la sua intenzionalità trascenda la sfera della mia proprietà e quindi che il mio ego costituisca in sé un altro ego, anzi come effettivamente esistente. Quel che io effettivamente vedo non è un segno né un mero analogo, una immagine, in qualunque senso naturale, ma l'altro stesso; e quel che vi è colto in originalità effettiva, quella corporeità che è là (anzi solo un lato della sua superficie) è il corpo dell'altro stesso, visto però dalla mia posizione e da un certo lato, in conformità alla costituzione del senso che ha l'esperienza estranea di un corpo fisico organico. Questo è corpo di un'anima che non posso per principio cogliere originaliter, ma che mi è data insieme al suo corpo nell'unità di una realtà psicofisica.

D'altro lato però nell'essenza intenzionale di questa percezione dell'altro (che ormai sta come me stesso al di dentro di un mondo divenuto oggettivo) è incluso sia il fatto che io, come soggetto che percepisce, posso ritrovare la distinzione tra la mia sfera primordiale e quella dell'altro meramente presentificata e studiare così la duplice stratificazione noematica nel suo carattere proprio e sia il fatto che io posso esplicitare le connessioni della intenzionalità associativa. Il fenomeno di esperienza che ha per titolo "natura oggettiva", oltre alla stratificazione costituitasi primordialmente, ne possiede un'altra, che viene ad essere appresentata a partire dall'esperienza dell'estraneità e riguarda innanzitutto il corpo fisico estraneo, che è per così dire l'oggetto in sé primo, come l'uomo estraneo è costitutivamente uomo in sé primo. La situazione di questo fenomeno originario dell'oggettività è già per noi chiara: in quanto noi oscuriamo l'esperienza dell'estraneità, io ottengo entro la mia sfera primordiale il fondo della

costituzione presentativa, di un solo strato, del corpo estraneo. In quanto poi aggiungo questa costituzione, io ottengo, in maniera appresentativa ed in identificazione sintetica con questo strato presentativo, lo stesso corpo organico nel modo in cui esso è dato per l'altro stesso ed ottengo inoltre i modi di datità che hanno per esso possibilità di sussistere.

Ne viene, com'è facile intendere, che *ogni* oggetto naturale, da me appreso o apprensibile nello strato inferiore, acquista uno strato appresentativo (sebbene non possa divenire mai esplicitamente intuibile) che sta in rapporto di unità ed identità sintetica con lo strato datomi in originalità primordiale; si forma così uno stesso oggetto naturale nei possibili modi di datità dell'alterità. Questo si ripete mutatis mutandis per le mondanità superiori e successive del mondo concreto oggettivo, quale c'è sempre per noi come mondo degli uomini e della cultura.

È qui da osservare che nel senso dell'ottenuta appercezione dell'estraneo è incluso il fatto che il mondo degli altri, come mondo dei loro sistemi di manifestazioni, deve di già essere esperito senz'altro come lo stesso, allo stesso modo di quello dei miei sistemi di manifestazioni, il che implica l'identità del sistema di apparizione. Ora noi sappiamo bene che ci sono casi *anormali*, come ciechi, sordi ecc. e che quindi i sistemi di apparizioni non sono affatto sistemi sempre assolutamente identici, potendo esserci interi strati (sebbene non tutti) differenti. Ma l'anormalità deve pure costituirsi già come tale e ciò non può essere che sulla base di una normalità precedente. Questo indica ancora nuovi problemi all'analisi fenomenologica, a livello molto superiore, dell'origine costitutiva del mondo oggettivo, come quello che c'è per noi e c'è solo in virtù delle sue fonti proprie di senso, che altrimenti non potrebbe avere per noi né senso né il suo esserci. Esso ha l'esserci in virtù della verifica concordante della costituzione appercettiva, una volta costituita, che ha luogo nel processo dell'esperienza vivente in conseguente unanimità e eventualmente si può sempre stabilire *attraverso delle corre-*

zioni. La concordanza si mantiene ora anche in virtù di una trasformazione delle appercezioni, ottenuta distinguendo le normalità dalle anormalità, siccome modificazioni intenzionali delle prime, o anzi in virtù della costituzione di nuove unità nel mutare di queste anomalie. Alla problematica delle anomalie appartiene anche il *problema dell'animalità* e quello della gradazione degli anormali in inferiori e superiori. In rapporto all'animale l'uomo, per dirla in modo costitutivo, rappresenta il caso normale, così come io stesso sono, in senso costitutivo, la norma originaria per tutti gli uomini; gli animali sono costituiti essenzialmente per me come *variazioni* anomale della mia umanità, non importa se poi anche negli animali bisognerà distinguere di nuovo normalità e anomalia. Si tratta sempre di modificazioni intenzionali nella struttura di senso stessa, modificazioni che si testimoniano come tali. Tutto ciò ha bisogno di un'esplicazione fenomenologica che penetri molto più a fondo; ma per il nostro scopo bastano queste notazioni generali.

Dopo questi chiarimenti non è più un enigma il modo in cui io posso costituire in me un altro io, o per dirla in maniera più radicale, il modo in cui io posso costituire un'altra monade nella mia e esperire pure quel che è costituito in me come altro. Ed ancora, cosa che non si può separare da quel che s'è detto, non è più un enigma il modo in cui io posso identificare una natura costituitasi in me con quella di un altro (oppure, per parlare con la necessaria proprietà: il modo in cui io posso identificare la natura in me costituitasi con una natura che si costituisce in me come costituita dall'altro). Questa identificazione sintetica non è un mistero maggiore di quel che non sia ogni identificazione sintetica, compresa quella che ha luogo nella sfera mia propria di originalità ed in virtù della quale acquista per me senso e essere, attraverso il medio delle presentificazioni, una unità oggettiva in generale.

Prendiamo ora i seguenti esempi molto istruttivi e usuali nello stesso tempo per stabilire l'idea d'un legame costituentesi attraverso il medio delle presentificazioni.

Come può un vissuto mio proprio ottenere per me il senso ed il valore di un ente identico nella sua forma e nel suo contenuto temporale? L'originale non c'è più, ma io, attraverso ripetute rappresentazioni, ritorno ad esso; quest'atto si compie nell'evidenza che ha per titolo la proposizione: "io posso fare così sempre di nuovo". Ma queste rappresentazioni ripetute formano evidentemente una successione e sono tra di loro separate. Ciò non impedisce che una sintesi di identificazione le congiunga nella coscienza evidente della *identità*, ove è inserita l'identica ed irripetibile formazione temporale provvista dello stesso contenuto. Quindi l'espressione "identico" vale qui (e in generale) come identico oggetto intenzionale di vissuti separati ad essi immanente e perciò, solo come un irreale. Un altro caso in sé molto importante è quello della costituzione in senso pregnante di oggetti ideali logici. In un'azione di pensiero vivente ed articolata io formo una immagine, un giudizio, un'idea di numero. Un'altra volta io ripeto questa formazione rappresentandomi al ricordo la prima. Tosto ed in maniera essenziale si presenta la sintesi dell'identificazione e una nuova sintesi in ogni ripetizione che si deve compiere nella coscienza della "libertà di ripetere": è sempre questione della stessa identica proposizione, della stessa identica idea di numero, ma prodotta in una ripetizione, ossia, che è lo stesso, portata ripetutamente all'evidenza. Questa sintesi si estende dunque (attraverso il medio della rappresentazione al ricordo) al di dentro della mia corrente di vissuti che si dà sempre come già costituita; essa va dal presente vivente ai momenti passati che mi hanno eventualmente interessato e stabilisce così un legame tra di loro. In tal modo si risolve il problema trascendentale, in sé altamente significativo, delle oggettività ideali, così dette in senso specifico. La loro sovratemporalità si mostra come onitemporalità, come correlato di una libera producibilità e riproducibilità in ogni momento temporale qualunque. Tutto questo, in seguito alla costituzione del mondo oggettivo con il suo tempo oggettivo e i suoi uomini ogget-

tivi come soggetti possibili di pensiero, si riporta manifestamente alle formazioni ideali, che a loro volta si oggettivano ed alla loro onnitemporalità oggettiva; si può così intendere la loro contrapposizione alle oggettive realtà di fatto come individuate nello spazio e nel tempo.

Ritorniamo ora al nostro caso dell'esperienza dell'estraneità; vediamo dunque che essa, nella sua complessa struttura, stabilisce una connessione simile, mediata dalle rappresentazioni, tra l'esperienza di sé da un lato che si svolge nell'attualità vivente senza interruzioni dell'io concreto (esperienza di sé che è manifestazione di sé originale e passiva) come sua sfera primordiale, e dall'altro lato la sfera dell'estraneità presentificata in quella primordiale. L'esperienza dell'estraneità produce ciò mediante la sintesi identificativa del corpo organico estraneo, dato primordialmente, con se stesso, ma appresentato in altri modi di apparizione. A partire di qua, essa si estende alla sintesi della natura identica, data a sua volta in maniera primordiale nell'originalità della sensibilità pura e nell'appresentazione verificata. Per tanto è originariamente fondata la coesistenza del mio io (e del mio io concreto in generale) con l'io estraneo, del mio vivere intenzionale con il suo, delle mie *realtà* con le sue; in breve si è fondata una forma temporale comune, ove ogni temporalità primordiale ottiene da sé il puro significato di un modo originale e soggettivo-individuale di apparizione della temporalità oggettiva. Si vede qui come la comunità temporale delle monadi, riferite costitutivamente l'una all'altra, sia indissolubile, perché è essenzialmente connessa alla costituzione di un mondo e del tempo mondano.

§ 56. Costituzione dei gradi superiori della comunità intermonadica.

Si è così spiegato il primo e più basso grado della formazione di comunità tra me, monade primordiale per me

stesso, e la monade costituita in me come estranea, perciò come esistente per sé, per me comprensibile soltanto in appresentazione. Il fatto che gli altri si costituiscano in me come altri è l'unico modo possibile in cui essi possono avere per me senso e valore di essenti nelle loro determinazioni. Poiché gli altri hanno un tal senso in virtù delle risorse di una costante verificaione, è anche vero che *sono*, questo io non posso non ammetterlo; però essi sono pur esclusivamente in quel senso in cui sono costituiti. Sono cioè monadi, che sono per sé proprio come io sono per me, quindi in comunità e perciò legati (ripeto qui per accentuarla l'espressione usata già prima) a me, come ego concreto, monade. Invero gli altri sono *realiter* separati dalla mia monade, in quanto nessun legame reale porta dai loro momenti di coscienza ai miei e così in generale dalla sfera di ciò che è loro proprio essenziale a quella di ciò che è mio proprio essenziale. A ciò corrisponde pure la separazione reale, mondana, del mio esserci psicofisico da quello degli altri, che si rappresenta come spaziale in virtù della spazialità dei corpi oggettivi. D'altronde, questa comunità originaria non è un puro nulla. Se ogni monade è realmente un'unità assoluta e chiusa, la penetrazione irreal e intenzionale degli altri nella mia sfera primordiale non è irreal nel senso di qualcosa che sia sognato, rappresentato secondo il modo della pura fantasia. V'è, tra un essere e l'altro, una comunità intenzionale, un legame che per principio ha carattere tutto proprio, una comunità effettiva, quella appunto che rende trascendentalmente possibile l'essere di un mondo, mondo di uomini e di cose.

Dopo che il primo grado della realizzazione della comunità e (ciò che è quasi lo stesso) la prima costituzione di un mondo oggettivo, a partir dal mondo primordiale, sono stati sufficientemente spiegati, i gradi superiori offrono relativamente poche difficoltà. In quanto anche in riferimento ad esse sono necessarie ampie ricerche per raggiungere lo scopo di una esposizione completa in tutti i lati con la sua problematica che si viene differenzian-

do, possono qui bastarci dei concetti esposti a grandi linee e facilmente comprensibili sulla base già stabilita. Partendo da me, inteso costitutivamente come monade originaria, io ottengo le monadi per me altre, o anzi *gli altri* come soggetti psico-fisici. Questo vuol dire che io non li ottengo solo come quel che sta di contro al mio corpo organico ed in virtù di un appaiamento associativo, riportandoli al mio esserci psico-fisico che, più in generale e in modo intelligibile, è l'*elemento centrale* anche del mondo della comunità preso nel grado ora considerato ed è tale in virtù dei necessari modi di datità orientati, propri degli altri. Io li ottengo piuttosto nel senso di una comunità umana, dell'uomo stesso il quale già come individuo contiene il senso di un membro della comunità (il che si estende alle società animali); ora è proprio di questo senso di comunità umana il rapporto costituito dall'essere l'uno per l'altro, rapporto che determina la parificazione del mio esserci con quello di ogni altro. E perciò io e ognuno siamo, ciascuno, un uomo tra altri uomini. Se io penetro con l'intelletto in un altro uomo e mi inoltro più addentro nel suo orizzonte di proprietà, m'imbatto tosto nel fatto che, allo stesso modo che il suo corpo fisico organico si trova nel suo campo di percezione, così anche il mio corpo fisico organico si trova nel suo campo di percezione e mi avviso del fatto che egli in generale mi esperisce come un altro per lui, così come io lo esperisco come altro per me. M'accorgo pure allo stesso modo che i molti altri sono esperiti come altri da ciascuno di loro; successivamente io vedo che posso esperire un altro qualsiasi ma non solo come altro, sibbene pure come uno che a sua volta si riferisce al suo altro, ed eventualmente, per una mediazione che si può pensare reiterabile, parimenti a me stesso. Anche questo è chiaro, che gli uomini divengono solo appercepibili in quanto non solo ritrovano altri ed altri ancora nel modo della realtà effettiva, ma li trovano anche nel modo della possibilità e secondo una libertà che è loro propria. La stessa indeterminata e sconfinata natura diviene quindi una na-

tura che comprende una illimitata molteplicità di uomini, anzi più generalmente di animali, non si sa come distribuiti nello spazio infinito, come soggetti di una possibile comunità reciproca. Naturalmente a questa comunità corrisponde, nella concretezza trascendentale, una corrispettiva comunità aperta di monadi, da noi designata anche come intersoggettività trascendentale. Questa è, occorre appena dirlo, in me, nell'ego che medita, costituita per me dalla fonte della mia intenzionalità ma in modo da costituirsi come identica tra tutti i modi di apparizione costituiti nella modificazione di *altri*, e però si determina solo in altri modi soggettivi di apparizione; l'intersoggettività trascendentale porta in sé, per sua costituzione necessaria, il mondo oggettivo identico.

Manifestamente è proprio dell'essenza del mondo trascendentale in me costituito (in me come anche in ogni comunità monadica per me pensabile) il fatto che questo mondo sia per necessità di essenza altresì un mondo di uomini, ossia che esso sia costituito in ogni individuo umano, con maggiore o minore completezza, come mondo psichico interno in vissuti intenzionali o in sistemi potenziali di intenzionalità che, in quanto *vivere psichico*, sono già da parte loro costituiti come esistenze mondane. La costituzione psichica del mondo oggettivo si intende per es. come mia reale o possibile esperienza mondana del mio io, il quale esperisce se stesso come uomo. Quest'esperienza è più o meno completa, ma è sempre un orizzonte aperto ed indeterminato. È qui che per ogni uomo si trova ogni altro essere fisico, psicofisico, psichico interno come regno di accessibilità aperte ed indeterminate che per lo più sono soltanto semplici possibilità.

§ 57. Spiegazione del parallelismo tra esplicazione psicologica interiore ed esplicazione egologico-trascendentale.

Partendo da qui non sarà difficile spiegare il paralle-

lismo necessario che vale tra esplicazione psicologica interiore e esplicazione egologico-trascendentale, ossia il fatto che la pura psiche, come si è già detto, è un'autoggettivazione della monade entro la quale essa si realizza e i cui gradi diversi costituiscono necessità essenziali se vogliamo che, in generale, per la monade debbano poterci essere degli *altri*.

Ne segue che a priori ogni analisi o teoria fenomenologico-trascendentale — compresa la teoria trascendentale del mondo oggettivo che abbiamo già cercato di delineare nei suoi tratti fondamentali — può essere compiuta, rinunciando all'atteggiamento trascendentale, anche sul piano della natura. Questa teoria, trasferita nella spontaneità trascendentale, diviene una teoria psicologica interiore. Eideticamente ed empiricamente, ad una psicologia *pura*, che cioè esplica esclusivamente l'essenza intenzionale propria della psiche o del concreto io-uomo, corrisponde quindi una fenomenologia trascendentale, e viceversa. Ma questa situazione deve intendersi in termini trascendentali.

§ 58. Articolazione problematica dell'analitica intenzionale delle comunità intersoggettive superiori. Io e ambiente.

La costituzione dell'umanità, anzi di quella comunità che appartiene all'essenza intera dell'umanità, non è ancora esaurita in quel che si è detto. Ma, prendendo le mosse dalla comunità nel senso che abbiamo ora ottenuto, sarà naturalmente molto facile intendere la possibilità di atti-d'io che, attraverso il medio dell'attività rappresentativa dell'esperienza dell'estraneità, raggiungono l'altro io; s'intenderà anzi la possibilità di atti specificamente egologico-personali che hanno il carattere di atti *sociali* per i quali viene stabilita ogni comunicazione personale umana. Ora lo studio attento di questi atti nelle loro diverse conformazioni, per potere poi rendere intelligibile in senso trascendentale l'essenza di ogni socialità, costituisce

un compito importante. Con la comunità realizzata vera e propria, con la comunità sociale, al di dentro del mondo oggettivo si costituiscono, come oggettività spirituali tutte proprie, i diversi tipi di comunità sociali nelle loro gradazioni possibili; tra questi tipi vi sono quelli già indicati i quali hanno il carattere di personalità di ordine superiore.

Successivamente sarebbe da considerare un problema che non può scindersi dalla problematica indicata ed è anzi ad essa correlativo, il problema cioè della costituzione dell'ambiente specificamente umano, come l'ambiente culturale di ogni uomo e di ogni comunità umana, e della costituzione della sua, per quanto limitata, maniera di oggettività. Quest'oggettività è limitata, sebbene per me e per ognuno il mondo si dia in concreto solo come mondo della cultura, con il senso della raggiungibilità per ognuno. Ma anche questa raggiungibilità deriva da fondamenti essenziali costitutivi e non è incondizionata, come appare tosto in una più adeguata esposizione del suo senso. Questa raggiungibilità è quindi manifestamente distinta dalla assolutamente incondizionata raggiungibilità per ognuno, la quale appartiene per essenza al senso costitutivo della natura, della corporeità umana e per ciò dell'uomo psicofisico, inteso in senso generale. In ogni caso, nella sfera della universalità incondizionata sta ancora il fatto (correlato della forma essenziale della costituzione mondana) che ognuno vive, a priori, nella stessa natura comune a tutti; è questa infatti una natura che egli ha conformata, in comunione necessaria del suo vivere con quello degli altri, nell'azione e nella vita individuale e comune, facendone un mondo di cultura, un mondo dotato di una significatività umana — anche se intesa nel suo grado primitivo. Ciò però non esclude, né a priori né di fatto, che gli uomini di uno stesso mondo possano vivere in una comunità culturale debole o addirittura nulla, per cui essi costituiscono ambienti culturali diversi come mondi concreti di vita, in cui vivono attivamente o passivamente le società relativamente o assolutamente separate. Ogni

uomo innanzitutto non intende che il *suo* ambiente concreto, formato di un nucleo e di un orizzonte rivelato; egli intende anzi la sua cultura appunto come uomo di una società che ha formato storicamente questa cultura. Una comprensione più profonda che schiuda l'orizzonte del passato come fattore determinante per l'intelligenza del presente, è per principio possibile per ciascun membro di questa comunità; questa possibilità gode di un certo carattere di originarietà possibile solo per lui, non essendo accessibile ad un uomo che, appartenendo ad un'altra comunità, entri in rapporto con la prima. Innanzitutto egli intende gli uomini del mondo estraneo necessariamente come uomini in generale e come membri di un certo mondo culturale; in seguito egli dovrà gradualmente procurarsi, partendo da questo mondo culturale, le ulteriori possibilità di intellesione. Egli deve, partendo da ciò che è generalmente comprensibile, aprirsi un adito all'intelligenza ulteriore degli strati sempre più vasti del presente per immergersi quindi nel passato storico che gli è a sua volta di aiuto per una rivelazione più ampia del presente.

✕ La costituzione di *mondi* di qualsiasi tipo, a cominciare dal flusso dei vissuti propri, con le loro molteplicità aperte e indefinite, fino ad arrivare al mondo oggettivo nei suoi diversi gradi di oggettivazione, è posta sotto la legalità della costituzione *orientata*. È così che, come noi diciamo, anche il mondo della cultura si presenta come orientato in rapporto a un termine centrale, anzi ad una *personalità*. Qui il dato primordiale è costituito da me e dalla mia cultura di contro ad ogni cultura *estranea*. Quest'ultima è accessibile a me ed alla mia cultura solo per una specie di *esperienza di estraneità*, una specie di *sentimento d'altrui* [*Einfühlung*] rivolto all'umanità culturale estranea e alla sua cultura; questo sentimento ha bisogno anch'esso di una ricerca intenzionale sulla sua costituzione presupponente una costituzione primordiale ed una secondaria che hanno gradi diversi ma son sempre da ricomprendere assieme in un senso più ampio. Ora

qui il primordiale entra sempre nel mondo costituito come secondario, in un nuovo strato di senso, in modo da divenire il membro centrale di modi orientati di *datità*. Il mondo secondario è dato necessariamente come *mondo*, orizzonte d'essere accessibile che si può schiudere regolarmente. Lo stesso dicasi per il mondo, quello immanente, che noi chiamiamo corrente dei vissuti. Questa corrente, come sistema di relazioni reciproche di *esteriorità*, ci è data nella sua orientazione verso il presente vivente che si costituisce per primo, a partire dal quale è per noi raggiungibile ogni cosa che sta fuori di esso nella temporalità immanente. E di nuovo il mio corpo organico, al di dentro della sfera detta primordiale nel nostro senso specifico, è membro centrale per la *natura*, in quanto è membro del *mondo* che si costituisce originariamente per il dominio esercitato dal mio corpo. Allo stesso modo il mio corpo psico-fisico è primordiale rispetto alla costituzione del mondo oggettivo costituito da rapporti di *esteriorità reciproca*, ed entra come membro centrale nei modi orientati di *datità* in questo mondo. Se il *mondo*, che nel nostro senso indicato è detto primordiale, non diviene centro esso stesso del mondo oggettivo, ciò dipenderà dal fatto che questa totalità si oggettiva in modo da non dar luogo ad alcun nuovo rapporto di *esteriorità reciproca*. Invece la molteplicità del mondo dell'estraneo si dà come orientata verso il mondo mio ed è perciò un mondo in quanto si costituisce insieme ad un mondo oggettivo comune immanente a quella molteplicità; la forma spatio-temporale di questo mondo oggettivo ha anche la funzione di una forma di accessibilità per il mondo estraneo.

Ritorniamo ora al nostro caso del mondo di cultura; vediamo che esso è dato altresì come un mondo di cultura orientato e che è basato sul fondamento della natura universale e sulla forma di accessibilità spatio-temporale di questa natura, forma che ha anche la funzione di rendere accessibili varie molteplicità di culture e di formazioni culturali.

Noi dobbiamo rinunciare ad una ricerca più particolare sullo strato di senso che conferisce il senso proprio e specifico al mondo dell'umanità e della cultura come tali e lo fa passibile di predicati specificamente *spirituali*. Le esplicazioni costitutive che abbiamo compiuto riguardano i nessi di motivazione intenzionale in cui sorge costitutivamente la connessione dello strato fondamentale dell'intero mondo concreto, come quel che ci rimane quando facciamo astrazione da ogni predicato dello *spirito oggettivo*. Ci resta la natura intera, costituita già concretamente in sé come unitaria, ove sono inclusi i corpi umani ed animali; ma non abbiamo più il vivere psichico nella sua piena concretezza, poiché l'essere umano in quanto tale si riferisce sempre all'esserci di un mondo ambiente pratico, formato già sempre di predicati di significanza umana e per questo suo rapporto presuppone la costituzione psicologica di quei predicati.

Il fatto che ogni siffatto predicato del mondo sorge per una genesi temporale, costituita in modo da avere le sue radici nell'agire e nel patire umani, non ha bisogno di alcuna dimostrazione. Quanto all'origine di tali predicati nei singoli soggetti e quanto alla sua validità che resta inerente al mondo del vivere comune, risulta presupposto che una comunità di uomini, al pari di ogni uomo singolo, vive al di dentro di un mondo ambiente concreto cui si riferisce nel patire e nell'agire; si presuppone cioè che tutto questo sia già bello e costituito. Con la trasformazione costante del mondo del vivere umano, mutano anche manifestamente gli uomini stessi come persone, per tanto che essi debbono assumere proprietà abituali sempre nuove. È qui che divengono particolarmente notevoli i vasti problemi della costituzione statica e della costituzione dinamica, gli ultimi essendo poi problemi particolari della genesi universale tanto enigmatica. Per esempio, in riguardo alla personalità, non sorge solo il problema della costituzione statica dell'unità del carattere personale di contro alla molteplicità delle abitudini create e di nuovo distrutte; c'è anche il problema genetico che si rifà all'e-

nigma del carattere innato.

Quanto a noi, basti avere indicato questa problematica di grado superiore come problematica costitutiva ed avere reso intelligibile il fatto che, in conclusione, procedendo sistematicamente nell'esplicazione fenomenologico-trascendentale dell'ego apodittico, ci si deve svelare il senso trascendentale del mondo anche nella piena concretezza in cui esso si trova come mondo costante del vivere di tutti noi. Tutto ciò riguarda inoltre tutte le formazioni particolari di mondo ambiente in cui esso ci si manifesta, a seconda della nostra educazione e del nostro sviluppo o della nostra appartenenza, come membri, a questa o quest'altra nazione, a questa o quest'altra cerchia culturale. In tutto ciò predominano delle necessità essenziali, domina anzi uno stile essenziale che trae l'origine della sua necessità dall'ego trascendentale e poi dalla intersoggettività trascendentale che gli è disponibile, quindi dalle formazioni essenziali della motivazione e della costituzione trascendentali. Quando se ne ottiene la rivelazione, allora questo stile a priori riceve una spiegazione razionale di dignità superiore, quale si conviene appunto all'intelligibilità ultima e trascendentale.

§ 59. Esplicazione ontologica e suo posto nell'insieme della fenomenologia trascendentale costitutiva.

Grazie all'insieme coerente delle analisi effettuate ed in parte anche alla delineaione, procedente di pari passo, di una inevitabile problematica nuova e all'ordine da essa costituito, noi abbiamo ottenuto delle vedute filosofiche fondamentali. Procedendo dal mondo dell'esperienza, già datoci come esistente, siamo passati all'atteggiamento eidetico verso il mondo d'esperienza in generale pensato come esistente e già dato; abbiamo così compiuto una riduzione trascendentale, ossia ci siamo rifatti all'ego trascendentale che costituisce in sé la pre-datità e tutti i modi di datità che ne conseguono. Ci siamo così riportati,

con una modificazione eidetica del "se stesso", all'ego trascendentale in generale.

Noi l'abbiamo colto nel suo atto di esperire in sé il mondo, di dimostrarlo in maniera concordante. Seguendo l'essenza di tale costituzione e i suoi gradi egologici, abbiamo rivelato un a priori di nuovo genere, appunto quello della costituzione. Abbiamo così appreso a distinguere l'autocostituzione dell'ego per se stesso, nella sua essenzialità di *primordinalità* sua propria, dalla costituzione di ogni estraneità di diverso grado, ottenuta con le risorse dell'essenzialità sua propria. Ne risultò l'unità universale della costituzione totale nella sua forma d'essenza, costituzione che si compie nel mio proprio ego; suo correlato risultò il mondo oggettivo esistente per me e per un ego in generale, mondo costantemente presente come già dato, la cui struttura viene articolandosi in falde di senso; ma ciò è sempre da intendere nel mio correlativo linguaggio [*Formstil*] a priori. E questa costituzione è pur essa a priori.

In queste esplicazioni massimamente radicali e conseguenti di ciò che è intenzionalmente contenuto nel *mio* ego e nelle mie modificazioni d'essenza e di ciò che se ne motiva intenzionalmente, si mostra che la generale struttura di fatto del mondo oggettivo dato, la sua costituzione di natura pura e semplice, come animalità, umanità, socialità in gradi diversi e come cultura, costituiscono una necessità essenziale, il che vale in una misura molto maggiore di quanto avremmo potuto immaginare. Ne viene come conseguenza necessaria e comprensibile che anche il problema di una ontologia a priori del mondo reale, la quale non è altro che la produzione dell'a priori appartenente alla sua universalità, è un problema inevitabile, ma d'altra parte è pure un problema unilaterale, che non si può dire filosofico in senso definitivo. Infatti un a priori ontologico di tal fatta (come quello della natura, dell'animalità, della socialità e della cultura) concede al fatto dell'essere, al mondo che c'è di fatto nelle sue *casualità*, una intelligibilità relativa, ossia l'intelligibilità che comporta la ne-

cessità (posta da una visione intellettuale) delle determinazioni, desunta da leggi essenziali, ma che non è filosofica, non costituisce cioè un'intelligibilità trascendentale. La filosofia richiede invero spiegazioni basate su necessità di essenza ultime e concrete, tali da soddisfare alla essenziale fondazione radicale di ogni mondo oggettivo sulla soggettività trascendentale, che quindi rendano concretamente intelligibile il mondo come senso costituito. È perciò che possono rivelarsi le *supreme ed ultime* questioni sollevabili intorno al mondo così inteso.

È stato un successo degli inizi della fenomenologia se il suo metodo, procedendo su di una intuizione pura ed eidetica, ha portato al tentativo di una nuova ontologia, radicalmente diversa dall'ontologia del secolo XVIII operante con concetti logici lontani dall'intuizione. In altri termini, il metodo della intuizione pura ed eidetica ha condotto al tentativo di edificare le singole scienze a priori (grammatica pura, logica pura, teoria pura del diritto, teoria essenziale della natura intuitivamente esperita ecc.) attingendo direttamente all'intuizione concreta ed al tentativo di una ontologia universale del mondo oggettivo che abbracci queste scienze a priori. A questo riguardo nulla impedisce di prender le mosse, in piena concretezza, dal nostro mondo ambiente umano e dall'uomo stesso riferito essenzialmente a questo mondo e quindi di ricercare in generale, in pura intuitività, quell'a priori di questo ambiente che è così ricco di contenuto e che non è stato mai elaborato, assumendolo come inizio di una esplicazione sistematica delle strutture d'essenza dell'esserci umano e degli strati mondani che si rivelano correlativamente in esso. Ma quel che se ne ottiene direttamente, sebbene costituisca un sistema a priori, non diviene — per quel che s'è detto — un a priori filosoficamente intelligibile e riferibile alle fonti ultime dell'intelligibilità, se la problematica costitutiva non si presenta già come problematica di un grado specifico, quello filosofico, e se con ciò non si abbandona il campo naturale della conoscenza per guadagnare quello trascendentale. Ne viene che ogni

essere naturale, già dato immediatamente, viene ricostituito in nuova originarietà e non è più interpretato semplicemente quasi come una validità ultima. Se in generale diciamo fenomenologico un procedimento che ha la sua fonte nella intuizione eidetica, in modo da pretendere ad una importanza filosofica, questo si può solo giustificare per il fatto che ogni intuizione autentica ha un suo posto proprio nella connessione costitutiva. È perciò che ogni posizione ontologica, intuitivamente eseguita nella positività, della sfera assiomatica dei fondamenti primi, serve da lavoro preparatorio a priori indispensabile, il cui risultato deve ora diventare la guida trascendentale per la costituzione della piena concretezza costitutiva, intesa nella sua bilateralità noetico-noematica. Quanto ora si rivela di significativo e di interamente nuovo in questo rifarsi alla costitutività — senza dire che in tal modo si compie la rivelazione di occulti orizzonti di senso sul piano ontico (la cui omissione limiterebbe il valore delle posizioni aprioriche in modo essenziale e ne renderebbe malsicura l'applicazione) — tanto valgono a mostrare i risultati monadologici della nostra ricerca.

§ 60. Risultati metafisici della nostra esposizione dell'esperienza della estraneità.

Si tratta ora di risultati metafisici, se è vero che deve chiamarsi metafisica la conoscenza ultima dell'essere. Ma non si tratta per nulla della metafisica nel senso solito, di quella metafisica storicamente degenerata la quale non mostra alcuna conformità di senso con la metafisica che in origine era stata fondata come *filosofia prima*. Il procedimento di giustificazione intuitiva concreta ed in pari tempo apodittica che è tipico della fenomenologia esclude ogni *avventura metafisica*, ogni eccesso speculativo.

Mettiamo ora in evidenza alcuni dei *nostri* risultati metafisici, aggiungendo ulteriori conseguenze. Il mio ego datomi apoditticamente, l'unico ego che io debba porre

come esistente in maniera assolutamente apodittica, non può a priori essere un ego che ha esperienza del mondo se non in quanto si trova in comunità con altri a lui simili, in quanto è un membro di una società di monadi che è orientata a partire da lui. La dimostrazione conseguente di sé che compie il mondo oggettivo dell'esperienza implica una pari dimostrazione delle altre monadi come esistenti. E viceversa, nessuna pluralità di monadi è per me pensabile se non in quanto prodotta implicitamente o esplicitamente in una formazione di comunità. Il che implica un mondo oggettivo che si costituisce in sé e che si realizza in quella pluralità come essenza animale o in particolare come essenza umana, spazializzandosi e temporalizzandosi. L'insieme delle monadi, il loro mero "essere in pari tempo" significa una contemporaneità essenziale e quindi anche la loro realizzazione temporale sotto la forma della temporalità reale.

Ma a tutto ciò si aggiungono ulteriori risultati metafisici ancora più importanti. È mai pensabile (per me che lo dico e, a partire da me, anche per ognuno che lo possa dire) che coesistano diverse pluralità monadiche separate ossia che non formino assieme una comunità, ognuna delle quali costituisce quindi un suo mondo proprio, di modo che si costituiscono due mondi separati all'infinito e due spazi e due spazio-tempi infiniti? È ovvio che questo, lungi dall'essere una possibilità, è un puro controsenso. A priori ogni simile gruppo monadico, come unità di una intersoggettività che può fare a meno di ogni attuale rapporto di comunità con gli altri, ha il suo *mondo* che può mostrarsi diverso per ciascuno. Ma ambedue questi mondi sono allora necessariamente *mondi ambientali* soltanto di queste intersoggettività e meri aspetti di un unico mondo oggettivo loro comune. Infatti tutte e due le intersoggettività non sono delle entità campate in aria; poiché esse sono pensate da me, stanno già in rapporto di comunità necessaria con me, siccome monade originaria che ha per esse funzione costitutiva (anzi stanno in comunità necessaria con me in una variazione di possibilità del mio

stesso ego). Appartengono quindi in verità ad una unica comunità totale che comprende anche me stesso e comprende unitamente assieme tutte le monadi e tutti i gruppi di monadi che si debbano pensare come coesistenti. Può darsi quindi solo un'unica comunità monadica, quella di tutte le monadi coesistenti in realtà effettiva, quindi non può esserci che un unico mondo oggettivo, un unico tempo oggettivo, un solo spazio oggettivo, una sola ed unica natura; anzi *deve* darsi, dato che in generale in me sono costituite delle strutture che implicano ancora l'esserci-assieme delle altre monadi, questa sola ed unica natura. È però possibile che diversi gruppi monadici e diversi mondi stiano tra di loro nel medesimo rapporto che hanno con noi quelli appartenenti eventualmente ai mondi stellati per noi invisibili; questo è lo stesso rapporto tra noi e gli esseri animati che si sottraggono ad ogni attuale connessione con noi. I loro mondi sono però mondi ambienti, con orizzonti aperti che solo per ragioni di fatto e contingenti non possono schiudersi di fronte ad essi.

Ma il senso di quest'unicità del mondo monadologico e del mondo oggettivo che vi è *innato* dev'essere inteso rettamente. Certo Leibniz ha ragione di dire che si possono pensare infinite monadi e infiniti gruppi monadici senza che per ciò tutte queste possibilità siano compostibili ed ancora, che infiniti mondi avrebbero potuto essere *creati*, ma più mondi non potevano crearsi nello stesso tempo, poiché sono impossibili. Bisogna qui notare che io posso innanzitutto pensare me stesso, questo ego esistente di fatto ed apoditticamente, come una libera variazione di me in modo da ottenere il sistema delle variazioni possibili di me stesso; ognuna di queste variazioni viene superata da un'altra e dall'ego stesso che io effettivamente sono. Questo è un sistema di impossibilità a priori. Inoltre il fatto "io sono" dà già la prescrizione dell'esistenza e della determinazione delle altre monadi per me; io le posso solo trovare, ma non posso farle quali esse debbono essere per me. Se io mi penso come pura possibilità di variazione, questa prescrive pure quali monadi mi si

pongano come *altre*. Procedendo in tal guisa io conosco che ogni monade che vale come possibilità concreta delinea un universo compostibile, un *mondo monadico* chiuso, e stabilisce già che non sono compostibili due mondi monadici della stessa specie, così come non sono compostibili due diverse variazioni della possibilità del mio ego e di ogni ego in generale che si presuppone negli altri.

A partire da questi risultati e seguendo il corso delle ricerche che ad essi conducono, si capisce come vengono ad assumere un senso (senza dire come possano poi risolversi) problemi che secondo la tradizione dovevano rimanere al di fuori dei limiti della scienza, problemi che sono appunto quelli da noi toccati.

§ 61. I problemi tradizionali della "origine psicologica" e loro chiarificazione fenomenologica.

Entro il mondo degli uomini e degli animali ci si presenta la nota problematica scientifico-naturale relativa alla genesi psicofisica, fisiologica e psicologica. È qui incluso pure il problema della genesi psichica, suggerito dallo sviluppo del fanciullo, sviluppo nel quale e per il quale egli deve costruirsi la sua *rappresentazione del mondo*. Il sistema appercettivo, in cui ci si presenta, come già dato, un mondo come regno dell'esperienza reale o possibile, si deve costituire ai suoi inizi nello sviluppo psichico del fanciullo. Il fanciullo *viene al mondo*, considerato oggettivamente; ma come egli viene all'*inizio* della sua vita psichica?

Questo *venire-al-mondo* psicofisico conduce al problema dello sviluppo corporeo (puramente *biologico*) dell'individuo ed alla filogenesi; è un problema che ha il suo parallelo nella filogenesi psicologica. Ma dato che gli uomini e gli animali dal punto di vista psichico sono solo autoggettivazioni delle monadi, non rimanda allora questa problematica genetica alle connessioni corrispondenti delle monadi trascendentali assolute? Non bisognerà for-

se vedere in tutto ciò i più seri problemi essenziali di una fenomenologia costitutiva siccome filosofia trascendentale?

In ogni caso, i problemi genetici, specialmente quelli relativi al grado primo e fondamentale, fanno già parte in larga misura del lavoro effettivo della fenomenologia. Questo grado fondamentale è naturalmente quello del *mio* ego, preso nella sua primordiale essenzialità appartenitiva. La costituzione della coscienza interna del tempo e l'intera teoria fenomenologica dell'associazione hanno qui il loro posto; quel che il mio ego trova nell'originaria autoesplicazione del mio ego primordiale si applica senz'altro, per ragioni essenziali, ad ogni altro ego. Però in questo stesso modo rimangono certamente ancora intatti i problemi genetici, indicati innanzi, sulla nascita, sulla morte e sui nessi generativi degli animali. Questi ultimi problemi appartengono manifestamente ad una dimensione superiore e presuppongono un così straordinario lavoro di esplicazione delle sfere inferiori, che ci vorrà ancora molto tempo prima che siano effettivamente trattabili.

Ma pure al di dentro della sfera di lavoro possono essere indicati con proprietà già importanti problemi (sia statici che dinamici) che ci si pongono in più stretto rapporto alla tradizione. L'insieme delle spiegazioni intenzionali che noi abbiamo prodotte in vista della esperienza dell'estraneità e della costituzione di un mondo oggettivo, si sono compiute su di un piano che ci si presentò come già dato entro l'atteggiamento trascendentale; si sono cioè compiute sulla base dell'articolazione strutturale della sfera primordiale in cui già abbiamo trovato un mondo, quello primordiale. Questa articolazione si è resa per noi raggiungibile nel passare dal mondo concreto preso come fenomeno ad un mondo di trascendenze immanenti, attraverso la riduzione primordiale, di specie tutta propria, alla appartenività. Questo mondo comprendeva la natura intera ridotta, per le risorse della *mia* pura sensibilità, alla natura appartenente al "me stesso", ma comprendeva anche, per una riduzione corrispondente, gli uomini psicofisici tra cui c'è la mia stessa psiche. Quanto

alla *natura*, non le appartenevano solamente cose come enti *visibili, palpabili* ecc., ma anche in certa misura cose complete, come sostrati di proprietà causali provvisti delle forme universali di spazio e di tempo. È chiaro che il primo problema da porsi, per spiegare in modo costitutivo il senso d'essere del mondo oggettivo, sta nello spiegare dapprima l'*origine* di quella natura primordiale e delle unità primordiali di anima e corpo e la loro costituzione come trascendenze immanenti. Lo sviluppo di queste spiegazioni ha bisogno di ricerche straordinariamente ampie. Ci ricorderemo qui di nuovo dei problemi, trattati con tanta ampiezza nell'ultimo secolo dai più eminenti fisiologi e psicologi, dell'origine psicologica delle rappresentazioni di spazio, di tempo, di cosa ecc. Ma non si è ancora giunti a dare una vera spiegazione, benché i grandi tentativi compiuti mostrino l'impronta della grandezza dei loro autori.

Ora se ritorniamo da questi problemi a quelli che abbiamo delimitato ed integrato nel sistema dei gradi fenomenologici, risulta evidente che l'intera psicologia moderna, come anche la teoria della conoscenza moderna, non ha colto il vero senso dei problemi che son qui da porsi, sia trascendentali che psicologici, ossia dei problemi della esplicazione intenzionale statica e dinamica. Ciò invero non era possibile nemmeno per coloro che accettavano la teoria brentaniana dei *fenomeni psichici* come momenti intenzionali della coscienza. Mancava l'intelligenza del carattere vero e proprio di una analisi intenzionale e di tutti i problemi che si schiudono alla coscienza nella distinzione tra noema e noesi e non si veniva quindi ad intendere la metodologia nuova per principio, che questi problemi richiedono. Per i problemi della *origine psicologica delle rappresentazioni di spazio tempo e cosa* nessuna fisica e nessuna fisiologia avevano nulla da dire, come anche nulla poteva una psicologia, sperimentale o meno, che si muoveva fra dati induttivi esterni. Si tratta invero esclusivamente di problemi della costituzione intenzionale di fenomeni che ci sono già dati come *fili condut-*

tori (e possono anche esserci eventualmente dati isolatamente mediante un esperimento ausiliare) ma che ora debbono essere problematizzati nel metodo intenzionale ed entro la connessione universale della costituzione psichica. Quel che qui si intende per universalità è mostrato con molta chiarezza dalla connessione unitaria delle costituzioni che dispiegano l'unità del mio ego secondo la distinzione di ciò che è mio proprio e di ciò che mi è estraneo. La fenomenologia ha quindi anche per la psicologia il significato di un cambiamento di costituzione. D'altronde la parte di gran lunga più notevole delle ricerche fenomenologiche appartiene ad una psicologia intenzionale pura ed a priori (ossia purificata da ogni carattere psicofisico). È questa stessa la psicologia che noi abbiamo ripetutamente indicato in quanto permette, per il cambiamento dell'atteggiamento naturale in quello trascendentale, una "rivoluzione copernicana", per cui assume il nuovo senso di una considerazione radicalmente trascendentale del mondo ed informa di sé tutte le analisi fenomenologico-psicologiche. In virtù di questo senso nuovo esse sono tutte utilizzabili siccome filosofico-trascendentali, inserendosi anzi in una *metafisica trascendentale*. E pur qui sta la spiegazione ultima ed il superamento dello psicologismo trascendentale che ha paralizzato e fuorviato l'intera filosofia moderna.

Ora è chiaro che mediante la nostra esposizione viene a delinearsi una struttura fondamentale sia per la fenomenologia trascendentale che per la psicologia intenzionale ad essa parallela (come scienza *positiva*); le ricerche che procedono parallelamente, in quanto eidetiche e psicologiche, vengono ora a distinguersi in quelle che esplicano la concreta proprietà essenziale di una psiche, in modo intenzionale, e in quelle che esplicano l'intenzionalità di quell'essere estraneo che si costituisce in questa psiche. Alla prima sfera di ricerche appartiene il tratto principale e fondamentale dell'esplicazione intenzionale della *rappresentazione del mondo*, anzi più propriamente, del *fenomeno* che è costituito dal mondo esistente e che compare entro la

psiche umana, come mondo della esperienza universale; se questo mondo di esperienza vien ridotto al mondo primordinalmente costituito nella psiche del singolo, esso non è quindi più soltanto il mondo di ognuno, non è più quel mondo che riceve il suo senso dal realizzarsi in comunità dell'esperienza umana, ma è piuttosto l'esclusivo correlato intenzionale del singolo vivere individuale psichico, anzi della mia viva esperienza e delle formazioni di senso che si costituiscono gradualmente nel mio vivere stesso siccome originalità primordiale. Sulla traccia di queste formazioni, la spiegazione intenzionale deve rendere costitutivamente intelligibile il nucleo primordiale del mondo fenomenico; questo nucleo può essere raggiunto da noi uomini ed innanzitutto da ogni psicologo mediante la esclusione o l'astrazione dal momento di senso della *estraneità*. In quanto noi, in questo mondo primordiale, facciamo astrazione dall'essenza psicofisica "io-uomo" che vi entra già ridotta, la mera natura primordiale resta allora come natura della mia propria *sensibilità pura e semplice*.

È qui che sorge, a titolo di problema originario dell'origine psicologica del mondo di esperienza, il problema dell'origine della *cosa-fantasma* o della *cosa-sensibile* provvista dei suoi strati diversi e della sua unità sintetica. Nel quadro di questa riduzione primordiale, si tratta sempre di un'unità data solo come unità dei modi d'apparizione sensibile delle loro sintesi. La cosa-fantasma nelle sue variazioni sintetiche e coerenti di *cosa-prossima* e *cosa-remota* non è ancora la "*cosa reale*" della sfera psichica primordiale; questa si costituisce piuttosto su di un piano superiore come cosa causale, come sostrato (*substantia*) identico di proprietà causali. La sostanzialità e la causalità indicano manifestamente problemi costitutivi di grado superiore. Il problema costitutivo della cosa-sensibile e della spazialità e spatio-temporalità, che le sono fondamentali ed essenziali, non è altro che la problematica più sopra indicata, la quale ricerca solo per via descrittiva le connessioni sintetiche delle apparizioni della cosa (ap-

parenze, aspetti prospettici). Questa ricerca riguarda un lato solo; il lato opposto è costituito dal riferire intenzionalmente indietro le apparizioni al corpo organico funzionale, che da canto suo dev'essere descritto nella sua autocostituzione e nell'indicata proprietà del suo sistema costitutivo di apparizioni.

Proseguendo in tal modo, ci si presentano sempre nuovi problemi descrittivi dell'esplicazione, che debbono essere tutti studiati sistematicamente, anche quando ci si vorrà limitare alla costituzione del mondo primordiale come mondo di *enti reali*, ed ai grandi problemi sulla costituzione della spazialità e della temporalità — queste che sono nel mondo — richiesti già dalla stessa costituzione del mondo primordiale. Tutto ciò forma di già, come si vede dalla trattazione, un importante campo di ricerche mentre non è che il grado più basso di una completa fenomenologia della natura, considerata come natura oggettiva, pura, la quale poi non è neppure essa il mondo concreto.

Riallacciandoci alla psicologia, ci siamo consentiti di tradurre in termini puramente psichici la distinzione tra ciò che è primordiale e ciò che è costituito come estraneo e di delineare, seppur fugacemente, la problematica costitutiva, come problematica psicologica, della costituzione della natura primordiale e di quella oggettiva.

Se però ritorniamo all'atteggiamento trascendentale, i nostri saggi per una problematica dell'origine psicologica della *rappresentazione dello spazio* ecc. ci forniscono, inversamente, ancora altre delineazioni di problemi fenomenologico-trascentali paralleli, cioè i problemi della esposizione concreta della natura primordiale e del mondo in generale — con il che viene a colmarsi una grande lacuna nella problematica già da noi prima tentata sulla costituzione del mondo come fenomeno trascendentale.

Ora noi possiamo designare il complesso straordinariamente grande delle ricerche intorno al mondo primordiale (costituente una intera disciplina) anche come "*estetica trascendentale*", intesa in un senso molto più ampio

di quello kantiano, titolo che noi però assumiamo perché le ricerche sul tempo e sullo spazio della *Critica della Ragion Pura* mirano certamente, sebbene in modo limitato e poco chiaro, ad un a priori noematico dell'intuizione sensibile, il quale, esteso fino all'a priori concreto della natura intuitiva puramente sensibile (anzi della natura primordiale), deve esser completato in senso fenomenologico-trascentale, inserendosi in una problematica costitutiva. Altrimenti non corrisponderebbe al concetto contrapposto kantiano della "analitica trascendentale"; non sarebbe quindi adatto ad indicare, insieme al piano della estetica trascendentale, il piano superiore dell'a priori costitutivo, che è quello dello stesso mondo *oggettivo* e delle molteplicità che lo costituiscono (ed in grado ancora più alto l'a priori degli atti teoretici idealizzanti che in definitiva costituiscono il mondo e la natura scientifica). Al primo piano elevantesi al di sopra dell'estetica trascendentale appartiene la teoria dell'esperienza dell'estraneità, o del *sentimento dell'essere altrui* [*Einfühlung*]. Basti qui solo indicare che tutto ciò che si è detto sui problemi psicologici dell'origine, i quali si pongono sul piano inferiore, è ancora valido per il piano superiore, che cioè il problema del sentimento dell'essere altrui non riceve il suo senso primo ed originario che dalla fenomenologia costitutiva dalla quale desume altresì il vero metodo per la risoluzione di questo problema stesso; è appunto per ciò che le teorie fino ad ora formulate (compresa quella di Max Scheler) non hanno avuto esito felice, come anche non si è mai riconosciuto il modo in cui l'estraneità degli altri si trasferisce al mondo intero, divenendovi l'*oggettività* di esso e conferendogli già il senso stesso dell'oggettività.

Sia qui ancora espressamente detto che sarebbe certamente inutile trattare separatamente la psicologia intenzionale, come scienza positiva, dalla fenomenologia trascendentale e che pertanto spetta a quest'ultima il lavoro veramente proficuo, mentre la psicologia, senza darsi pena della rivoluzione copernicana, assumerà dalla prima i

suoi risultati. Ma è anche degno di nota il fatto che, come la psiche e il mondo oggettivo in generale non perdono né la loro esistenza né il loro senso d'essere entro la considerazione trascendentale, che anzi questo vien portato al livello della intelligibilità originaria solo dalla scoperta dei suoi molteplici aspetti concreti, così anche la psicologia positiva non perde il suo contenuto ed il suo valore proprio, che anzi vien liberata dalla sua positività ingenua e portata al livello di una disciplina che fa parte della filosofia trascendentale. Da questo punto di vista si può anche dire che la psicologia intenzionale è la prima delle scienze che si elevano al di sopra della positività ingenua.

Essa ha anzi un vantaggio, di fronte a tutte le altre scienze positive. Se si costruisce positivamente secondo il giusto metodo dell'analisi intenzionale, non può contenere alcun *problema sul fondamento* proprio, del genere di quei problemi sul fondamento che le altre scienze positive contengono; questi ultimi sorgono da quell'unilateralità dell'oggettività ingenuamente costituita, che in fondo esige, per essere considerata nella totalità dei suoi aspetti, il passaggio alla considerazione trascendentale del mondo. La psicologia intenzionale ha invece già in sé, quasi nascosto, l'elemento trascendentale — essa ha solo bisogno di una riflessione ultima per potere compiere la rivoluzione copernicana la quale nulla muta nei contenuti dei suoi risultati intenzionali, ma vale solo a riportarci al suo *senso ultimo*. In conclusione si potrebbe anche dire che se essa deve avere un problema fondamentale, questo non può essere costituito che dal concetto della psiche.

§ 62. Caratteristica generale della esplicazione intenzionale della esperienza dell'estraneità.

Per concludere questo capitolo, ritorniamo all'obiezione, dalla quale in un primo tempo ci siamo lasciati sviare, contro la nostra fenomenologia in quanto essa contiene fin dai suoi inizi la pretesa di essere una filosofia trascen-

dentale e di poter quindi, come tale, risolvere i problemi della possibilità della conoscenza oggettiva. Secondo la obiezione, la fenomenologia non sarebbe capace di tanto poiché, partendo dall'ego trascendentale e dalla riduzione trascendentale, vi rimarrebbe legata, di modo che cadrebbe, senz'averne coscienza, nel solipsismo trascendentale; tutto il passaggio alla soggettività estranea ed all'oggettività autentica essa non potrebbe effettuarlo che per una inconfessata metafisica, per una ripresa occulta di tradizioni leibniziane.

Ma l'obiezione svanisce e si dimostra inconsistente, in base alle esplicazioni da noi effettuate. Innanzitutto bisogna osservare che in nessun momento della ricerca si è mai abbandonato l'atteggiamento trascendentale, l'epoché trascendentale, e che la nostra *teoria* dell'esperienza dell'estraneità, o della esperienza degli altri, non volle né poté essere altro che l'esplicazione del senso di "alterità" di quest'esperienza stessa, esplicazione cioè del senso-limite: "vero essere dell'altro", basata su sintesi corrispondenti di concordanze. Ciò che io mostro concordemente come *altro* e che ho quindi dovuto porre per necessità e non arbitrariamente come realtà effettiva conoscibile, questo è già di per sé, nell'atteggiamento trascendentale, l'altro che esiste, l'alter ego, riguardato invero al di dentro dell'intenzionalità esperiente del mio ego. Entro il mondo delle positività noi troviamo naturale e diciamo quanto segue: nella mia esperienza propria io non esperisco solo me stesso, ma anche l'altro, nella forma speciale dell'esperienza dell'estraneità. L'esposizione trascendentale indubitabile non solo ci ha procurato il diritto trascendentale di questa affermazione, ma ci ha anche mostrato che l'ego trascendentale, colto concretamente (che divien conscio di se stesso nella riduzione trascendentale come provvisto innanzitutto di un orizzonte indeterminato), coglie tanto se stesso nel suo essere proprio originario, quanto anche se stesso nella forma della sua esperienza estranea dell'altro e quindi coglie già gli altri ego trascendentali, sebbene questi non siano dati in modo originale ed in evidenza assolutamente apodittica,

ma in un tipo di evidenza come quella della esperienza *esterna*. Io esperisco, conosco *in me* l'altro, esso si costituisce in me, ma solo rispecchiandovisi appresentativamente e non come essere originale. Per tanto si può dire, in senso molto ampliato, che l'ego, io come soggetto della meditazione e dell'esposizione, mediante la mia *autoesplicazione*, ossia mediante l'esposizione di ciò che trovo in me stesso, ottengo ogni trascendenza, come costituzione trascendentale e non già assunta in positività ingenua. In tal modo svanisce l'illusione che tutto ciò che io, ego trascendentale, posso conoscere¹ come cosa che è per me e lo espongo come qualcosa di costituito in me stesso, debba appartenere a me stesso in maniera propria essenziale. Tutto ciò vale solo per le trascendenze *immanenti*; la costituzione, come espressione di sistemi di attualità e potenzialità sintetiche che a me, come ego nella mia propria essenzialità, ascrivono il senso e l'essere, significa costituzione di effettualità immanenti oggettive. All'inizio della fenomenologia e nell'atteggiamento del principiante che compie per la prima volta la riduzione fenomenologica, creandosi così un *habitus* universale di ricerche costitutive, l'ego trascendentale, preso di mira, vien sì colto in maniera apodittica, ma è ancora visto in un orizzonte del tutto indeterminato sottoposto solo alla condizione che il mondo e tutto quel che io ne sappia deve diventare un mero *fenomeno*. A questo punto iniziale mi mancano necessariamente tutte le distinzioni che solo l'esplicazione intenzionale varrà a procurarmi ma che tuttavia mi appartengono in modo evidente ed essenziale. Mi manca innanzitutto l'autointellezione della mia essenza primordiale, la mia sfera di proprietà presa in senso pregnante e quel che in essa si costituisce, a titolo di esperienza estranea, come estraneo, come qualcosa di appresentato, ma che per principio non sta entro la mia sfera primordiale di quel che si dà o si può dare originalmente da sé. Io

¹ Il testo ha "erkennen"; per completare il senso supponiamo "erkennen kann".

debbo prima esporre l'esser proprio come tale, per poter capire che entro l'esser proprio compare anche il senso d'essere del non-proprio, anzi come qualcosa di appresentato per analogia. In tal modo non intendo, all'inizio delle meditazioni, come io, dopo che gli altri uomini sono stati tutti messi *entro parentesi*, debba in generale pervenire agli altri ed a me stesso. In fondo non intendo ancora, ma posso riconoscere solo contro voglia, che io stesso, ponendo entro parentesi me stesso come uomo e come persona umana, debba continuare a sussistere pure come ego. E così, io nulla posso sapere della intersoggettività trascendentale; senza volerlo io mantengo me, l'ego, come un *solus ipse* e tutti i momenti costitutivi, per i quali io ho pure guadagnato una prima intelligenza delle formazioni costitutive, li ritengo ancora come meri contenuti propri di questo unico ego. È perciò che si resero necessarie le ulteriori esposizioni e ricerche dei capitoli precedenti. Queste ricerche ulteriori ci hanno già reso intelligibile il senso compiuto e vero dell'idealismo fenomenologico-trascendentale. L'apparenza di solipsismo si è dileguata, sebbene continui ad avere valore fondamentale il principio che tutto ciò che è per me, può attingere il suo senso d'essere esclusivamente da me stesso, ossia dalla mia sfera di coscienza. Questo idealismo si presentò come una monadologia; malgrado gli echi di metafisica leibniziana che evoca volutamente, esso trae il suo contenuto dall'esplicazione fenomenologica pura dell'esperienza trascendentale prodotta dalla riduzione trascendentale. Esso si fonda quindi sulla più originale evidenza, in cui debbono fondarsi tutte le evidenze possibili ed immaginabili, ossia sul diritto più originario al quale debbono attingere tutti i diritti e specialmente i diritti della conoscenza. L'esposizione fenomenologica non è quindi per nulla qualcosa come una *costruzione metafisica*, né una maniera, palese od occulta, di teorizzare in base a presupposti accolti pregiudizialmente o con l'aiuto di principi desunti dalla tradizione storica della metafisica. L'esplicazione fenomenologica è anzi in posizione diametralmente opposta

a tutto ciò, poiché essa cerca solo di procedere sul terreno dell'*intuizione* pura o anzi su quello della autoesplicazione di senso che si compie mediante l'atto dell'autopresentazione che ha funzione di riempimento. In particolare, riguardo al mondo oggettivo degli enti reali (come anche riguardo ad ognuno dei molteplici mondi ideali oggettivi costituenti il campo di scienze pure a priori), essa non fa altro — non si insisterà mai abbastanza su questo punto — che *esporre il senso che questo mondo ha per noi prima di ogni considerazione filosofica*, senso ch'esso riceve in base alla nostra esperienza e che la filosofia può solo *rivelare* ma non mai mutare; a questo senso per sua necessità essenziale, e non per nostra debolezza, ineriscono in ogni esperienza attuale vari orizzonti che hanno bisogno di una chiarificazione in via di principio.

CONCLUSIONE

§ 63. Il compito di una critica dell'esperienza e della conoscenza trascendentali.

Nelle ricerche di questa meditazione e già delle due precedenti, ci siamo mossi sul terreno dell'esperienza trascendentale, dell'esperienza autentica di sé e dell'esperienza dell'altro. A queste esperienze noi abbiamo dato credito perché hanno un'evidenza originariamente vissuta; abbiamo altresì dato credito alla evidenza della descrizione predicativa di tutti i modi trascendentali dell'esperienza scientifica. Ma così abbiamo perso di vista l'*esigenza iniziale*, suscitata nella massima serietà, di portare cioè a compimento quella conoscenza apodittica che è la sola *scienza autentica*; tuttavia non abbiamo lasciato cadere quest'esigenza. Abbiamo però preferito delineare complessivamente la straordinaria problematica della prima fenomenologia, affetta ancora per sua natura d'una certa ingenuità (l'ingenuità apodittica); a questa fenomenologia spetta il grande ed originalissimo lavoro di edificarsi come scienza, in una forma nuova e superiore. Non ci siamo pertanto ancora addentrati nella problematica ulteriore ed ultima della fenomenologia, non abbiamo cioè affrontato il problema della sua *autocritica* per determinare l'ambito, i limiti, non meno che i modi dell'apoditticità. Per sapere di qual tipo sia la progettata critica della conoscenza fenomenologico-trascendentale, si può attingere almeno una visione provvisoria dalle nostre precedenti indicazioni. Si intra-

vede così, ad esempio, come dalla critica della trascendentale rappresentazione al ricordo può stabilirsi il contenuto apodittico della medesima. Tutte le teorie filosofico-trascententali della conoscenza che compongono la *critica della conoscenza* ci conducono in fine alla critica originaria della conoscenza fenomenologico-trascententale (innanzitutto dell'esperienza trascendentale); a sua volta questa critica, nell'atto in cui la fenomenologia si riporta essenzialmente a se stessa, avrà bisogno di una nuova critica. A questo riguardo però non c'è alcun regresso all'infinito, con tutte le difficoltà e le contraddizioni che questo importerebbe, nonostante sia evidente la possibilità di reiterare le riflessioni trascendentali e le critiche stesse.

§ 64. Epilogo.

Possiamo ben dire che le nostre meditazioni hanno in sostanza raggiunto il loro scopo, che era quello di mostrare la concreta possibilità di produrre in fondazione assoluta l'idea cartesiana di una filosofia come scienza universale. La prova di questa possibilità concreta, la possibilità di una esecuzione pratica — se anche, com'è naturale, sotto forma di programma infinito — non è che la prova di un inizio necessario e indubitabile e di un metodo parimenti necessario che si può sempre mettere alla prova, per il quale viene in pari tempo a delinearsi una sistematica dei problemi che possono in generale avere un senso pieno. Noi siamo arrivati fin qua. L'unica cosa che ancora ci rimane è indicare la ramificazione facilmente comprensibile della fenomenologia trascendentale, sorta come filosofia del cominciamento, in scienze oggettive particolari per vedere poi quale rapporto queste abbiano con le scienze esemplarmente già date in un atteggiamento di ingenua positività. Diamo ora uno sguardo a queste ultime.

La vita pratica quotidiana è ingenua, poiché consiste nell'avere esperienze, nel pensare, nel valutare e nell'agire al di dentro del mondo come già dato. Qui si compiono

in maniera anonima tutti gli atti intenzionali dell'esperienza per i quali le cose vengono ad esserci; colui che fa la esperienza non sa nulla di questi, come niente sa dell'attività del pensiero. I numeri, i contesti predicativi oggettivi, i valori, gli scopi e le opere si producono in virtù delle operazioni nascoste, si vengono costituendo tratto a tratto; essi soltanto sono nello sguardo. Non diversamente accade nelle scienze positive. Esse non sono che ingenuità di ordine superiore, formazioni di una tecnica teorica avveduta, senza che però siano state esplicate le operazioni o atti intenzionali da cui tutto in definitiva proviene. La scienza ha la pretesa di potere giustificare i suoi passi teoretici e riposa sempre sulla critica. La critica che la scienza compie non è la critica ultima della conoscenza, che è studio ed esame delle operazioni originarie, scoperta di tutti i loro orizzonti intenzionali mediante i quali soltanto può alla fine cogliersi la "portata" delle evidenze e valutarsi correlativamente il senso ontico degli oggetti, delle formazioni teoretiche, dei valori e degli scopi. Per ciò noi troviamo, appunto sul piano elevato delle moderne scienze positive, problemi di fondazione, paradossi, situazioni inintelligibili. I concetti primi che, permeando l'intero dominio della scienza, determinano il senso della sua sfera di oggetti e delle sue teorie, sono sorti ingenuamente, hanno degli orizzonti intenzionali indeterminati, sono insomma formazioni di operazioni intenzionali sconosciute ed assunte solo per un atto di rozza ingenuità. Questo non vale per le scienze speciali soltanto, ma anche per la logica tradizionale con tutte le sue norme formali. Ogni tentativo di passare dalle scienze, prese nel loro stadio storico attuale, ad una migliore fondazione di esse, per meglio intenderle nella loro proprietà secondo il senso che hanno e le operazioni che compiono, è solo una parte o un tratto dell'autoriflessione che compie lo scienziato. Ma non v'è che una sola autoriflessione radicale, quella fenomenologica. Autoriflessione radicale e pienamente universale, è una unica cosa in sé inscindibile ed in pari tempo inseparabile dall'autentico

metodo fenomenologico dell'autoriflessione sotto forma di riduzione trascendentale, ossia dal metodo della autoesplicazione intenzionale dell'ego trascendentale che si rivela in questa autoesplicazione stessa, metodo che è anche quello di una descrizione sistematica eseguita sotto la forma logica dell'eidetica intuitiva. Autoesplicazione universale ed eidetica significa però dominio su di ogni possibile ed immaginabile possibilità costitutiva "innata" nell'ego e nella intersoggettività trascendentale.

La fenomenologia condotta conseguentemente costruisce quindi a priori, secondo necessità ed universalità essenziale strettamente intuitive, le forme di un mondo possibile e le costruisce ancora nell'ambito di ogni possibile forma d'essere in generale e del suo sistema di gradualità; questo però vale in modo originario, ossia in correlazione con l'a priori costitutivo, l'a priori degli atti intenzionali costitutivi.

Poiché la fenomenologia nel suo processo non ha ammesso nessuna realtà effettiva come già data e nessun concetto di realtà effettiva, ma desume i suoi concetti fin dappprincipio dalla originarietà dell'operazione (colta pur essa in concetti originali) e poiché, essendo necessitata a scoprire tutti gli orizzonti, domina tutte le distinzioni di portata e tutte le relatività astratte, essa deve arrivare da sé ai sistemi di concetti che definiscono il senso fondamentale di tutti i domini scientifici. Sono i concetti che delineano le demarcazioni formali dell'idea-forma di un possibile universo dell'essere in generale e in conseguenza anche di un mondo possibile in generale; devono quindi esser questi gli autentici concetti fondamentali di tutte le scienze. Questi concetti, formati in tale originarietà, non si presteranno a paradossi. Lo stesso dicasi per tutti i concetti fondamentali riguardanti la costruzione e l'intera forma strutturale della scienza che attualmente o possibilmente si riferiscono alle diverse regioni dell'essere. Le ricerche che noi abbiamo innanzi compiuto a mo' di indicazione generale sulla costituzione trascendentale del mondo non costituiscono che l'inizio di una *chiarifi-*

cazione radicale del senso e dell'origine del concetto di mondo, natura, spazio, tempo, esseri animali, uomo, psiche, corpo, comunità sociale, cultura, ecc. È chiaro che la effettiva esecuzione di queste ricerche dovrebbe condurci a tutti quei concetti che, senza una previa ricerca, fanno già da concetti fondamentali delle scienze positive ma che sorgono come completamente chiari e distinti solo nella fenomenologia, in modo da non dare più adito ad alcun possibile dubbio.

Possiamo dire adesso che nella fenomenologia a priori trascendentale trovano la loro origine ed il loro fondamento ultimo (per la ricerca delle loro correlazioni) tutte le scienze a priori in generale; prese in questa loro origine fanno addirittura parte della universale fenomenologia a priori come sue ramificazioni sistematiche. Il sistema dell'a priori si può anche designare come *sviluppo sistematico dell'a priori universale*, connaturato all'essenza della soggettività trascendentale e quindi anche alla intersoggettività; quest'a priori è l'universale *logos di ogni essere possibile*. In altri termini, la fenomenologia trascendentale pienamente sviluppata sarebbe per ciò stesso una vera e propria ontologia universale; non però una mera e vuota ontologia formale ma anche tale da comprendere in sé tutte le possibilità regionali dell'essere secondo tutte le correlazioni che a queste appartengono.

Quest'universale *ontologia concreta* (o anche teoria concreta ed universale della scienza, logica concreta dell'essere) sarebbe quindi l'*universo in sé primo* della scienza con fondazione assoluta. Nell'ordine, la prima delle discipline filosofiche sarebbe l'egologia delimitata solipsisticamente, la scienza dell'ego ridotto in maniera primordiale; come seconda verrebbe poi la fenomenologia intersoggettiva fondata sulla egologia; quest'ultima tratta dapprima le questioni universali per ramificarsi dopo in varie scienze a priori speciali.

La scienza totale dell'a priori sarebbe allora il *fondamento di una scienza autentica dei fatti* e di una *filosofia universale in senso cartesiano*, ossia una scienza universale

dell'essere di fatto basata su fondazione assoluta. Ogni razionalità del fatto sta invero nell'a priori. La scienza a priori è scienza di ciò che vale come principio cui deve far ricorso la scienza dei fatti per potere infine ricevere una fondazione di principio. Solo che la scienza a priori non deve essere ingenua ma derivare dalle ultime fonti fenomenologico-trascendentali; in tal modo dev'essere conformata in un a priori integrale fondato su se stesso e giustificantesi in base a se stesso.

In conclusione io vorrei, per evitare malintesi, rilevare che la fenomenologia, come noi l'abbiamo compiuta innanzi, esclude solo ogni metafisica ingenua che abbia a che fare con le cose in sé che sono un controsenso, ma *non esclude in generale la metafisica*; essa non fa violenza alle istanze problematiche che animano internamente l'antica tradizione moventesi tra problemi e metodi errati; la fenomenologia non dice affatto che essa si arresta di fronte ai problemi "ultimi e sommi". L'essere in sé primo che precede ogni oggettività mondana e la comprende in sé, è l'intersoggettività trascendentale, la totalità delle monadi che si articola in diverse forme di comunità. Ma entro l'effettiva sfera dell'esserci di fatto delle monadi a titolo di ideale possibilità di essenza ed anzi entro ogni sfera monadica possibile, riemergono tutti i problemi dell'esserci effettivo e causale, il problema della morte, del caso, della possibilità, richiesta come "sensata" in un senso particolare, di una vita umana "autentica"; infine sorgono anche tra questi i problemi del "senso" della storia ed altri simili.

Possiamo pure dire che ci sono i problemi *etico-religiosi*, ma posti sul piano su cui deve porsi tutto ciò che per noi deve poter avere un senso.

Così si sviluppa l'idea d'una filosofia universale — in modo del tutto diverso da come pensavano Cartesio ed i suoi contemporanei, guidati dall'idea della nuova scienza naturale — non come un sistema universale di una teoria deduttiva, come se ogni essere fosse incluso nell'unità di un calcolo, ma — poiché il senso fondamentale ed essen-

ziale della scienza si è radicalmente mutato — come sistema di discipline fenomenologiche, correlative tematicamente, la cui base ultima non è data dall'assioma "ego cogito" ma dall'autoriflessione universale.

In altre parole: la via che deve condurre necessariamente alla conoscenza provvista di un fondamento ultimo, preso nel senso più alto, oppure, il che è lo stesso, alla conoscenza filosofica, è quella dell'autoconoscenza universale, che prima è monadica e poi intermonadica. Possiamo anche dire che, proseguendo in modo universale e radicale le meditazioni cartesiane, ossia guadagnando l'universale conoscenza di sé, si ha la filosofia stessa: è questa autoconoscenza che impregna ogni scienza vera e propria che risponda di sé.

Il detto del fico "conosci te stesso" ha ottenuto un significato nuovo. La scienza positiva è scienza nell'abbandono al mondo. Si deve prima perdere il mondo mediante l'epoché, per riottenerlo poi con l'autoriflessione universale.

Noli foras ire, dice Agostino, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*.

APPENDICI

APPENDICE PRIMA

Varianti principali al testo ed osservazioni ad esse

Prima Meditazione

(a) In una prima redazione la nota proseguiva con il seguente brano:

Il proposito di una scienza fondata assolutamente, o che il filosofo fonda nella sua responsabilità teoretica assoluta ed autonoma, contiene in sé questo presupposto: c'è il mondo, un universo dell'essere in sé, che io, come conoscente, posso raggiungere in visione intellettuale. La scienza è possibile come visione intellettuale o come enunciazione ultima fondata su tale visione, come prodotto reso possibile a me o ad altri che, quand'io lo conosco con visione intellettuale, è necessariamente identico, tale che ognuno può produrlo nella sua visione intellettuale ecc.

In seguito Husserl notava: "tutto questo è innanzitutto ammesso senza riflessione, tacitamente".

Si può notare un ondeggiamento: deve la scienza "assoluta" prodursi nel mantenimento del valore-d'essere universale della idea-scienza, fenomenologicamente ridotto, oppure questo stesso presupposto problematico deve soggiacere alla "distruzione" cartesiana? In altri termini, può il valore della scienza assoluta essere esso stesso costituito a partire dall'io meditante, oppure dev'essere semplicemente esplicitato in una molteplicità di costituzioni? La cancellazione ulteriore del brano su riportato e la breve annotazione husserliana indicano la tendenza per un più completo radicalismo idealistico-trascendentale.

(b) Aggiunta marginale:

al di fuori dell'ego

(c) Il periodo che comincia da "Ora non..." fu poi così modificato:

Ora non dovrebbe forse l'unica rinascita feconda esser proprio quella che ha risuscitato l'impulso delle meditazioni cartesiane? Non per accogliere il loro contenuto ma per rinnovare, in maggior misura, il radicalismo della loro riflessione, dell'autoresponsabilità e innanzitutto per renderlo vero elevandolo al suo grado supremo, sì da scoprire innanzitutto il senso autentico del ritorno necessario all'ego e poter poi superare l'ingenuità del primitivo filosofare, ancora nascosta sebbene ormai resa avvertibile.

La correzione sembra indicare una più approfondita presa di posizione sulle possibilità del "metodo cartesiano".

(d) Variante successiva al posto di "o anche...":

o un intero sistema di norme in cui sia circoscritta in evidenze presuntive la forma (*Stilform*) della scienza autentica.

(e) Husserl non dovette rimanere soddisfatto di questa sua valutazione se in margine appose poi parecchi segni di cancellazione. Probabilmente avvertì il carattere unilaterale del suo apprezzamento.

(f) Una variante successiva determina meglio il senso del problema qui enunciato:

Ma come possiamo far nostro il fine autentico proposto, renderlo perfettamente sicuro e praticamente eseguibile? Come possiamo distinguere in senso più determinato la possibilità dapprima intuita in generale e quindi delineare con maggiore precisione il cammino metodico di una filosofia autentica e radicale che s'impone assieme a ciò che è primo in sé?

Accanto allo sforzo di recuperare l'idea madre della metafisica tradizionale, appare qui il più difficile compito di

articolarla in precise istanze fenomenologiche. Si annuncia qui quella trasformazione del senso di metafisica su cui Husserl tornerà nella conclusione della presente opera.

(g) L'aggiunta posteriore:

cioè degli edifici dottrinari di fatto (proposizioni, teorie) che valgono come oggettivi e come oggettivamente documentati

chiarisce meglio il pensiero. L'intenzione della scientificità originaria ed assoluta non si può ricavare per astrazione dal valore di oggettività dottrinnaria posseduto di fatto dalle scienze. L'idea dev'esser colta nella vivente intenzione del soggetto, non nei limiti della finitezza oggettiva.

(h) Aggiunta:

fondanti! e assolutamente sicure.

(i) Si trova a questo punto un'importante annotazione:

Si deve dire che la riduzione ha un significato apodittico in quanto mostra, e in modo apodittico, che all'essere del mondo precede l'essere dell'io trascendentale. (V. la fine del § 8)

È notevole l'insistenza husserliana, nel testo e in annotazioni come questa, sul tema dell'*essere*. Nell'ambito della "riduzione fenomenologica" il momento detto specificamente "trascendentale" riporta dal dominio dei puri *eide*, dei puri sensi neutrali, sospesi per così dire in un insostanziale mondo di "platoniche" essenzialità, al concreto flusso di coscienza dell'io vivente, esso stesso in attesa correlativa di ritrovarsi nelle datità o pre-datità costitutive. Il termine "essere" non deve fare quindi pensare, come ha spesso sottolineato lo stesso Husserl, ad alcuna ripresa dell'ontologia classica. C'è però da aggiungere che la dottrina della doppia riduzione ha trovato in Husserl formulazioni diverse.

(j) Aggiunta marginale:

anche l'essere intramondano del mio io come uomo!

(non già, però, l'essere dell'ego come costituente).

(k) Husserl annota:

Manca, come si vede, il carattere apodittico del procedimento della soggettività trascendentale.

Con questa breve annotazione Husserl tocca uno dei punti più delicati della sua ricerca: l'ambivalenza della "apoditticità". Da un canto questa è coinvolta nella "distruzione" di ogni "logica" come campo tetico o metodo presupposto ed inquestionato, in favore dell'originarietà impregiudicata del "*Vorgegeben*"; d'altro canto, proprio in questa riduzione, l'apoditticità riemerge, *a parte subjecti*, come idea-mira che conduce tutto il corso meditativo fino al raggiungimento della scienza assoluta, ma sempre "in idea". L'epoché husserliana, in ogni caso, non ha il carattere di dubbio circa la possibilità del valore assoluto della scienza in generale. La fenomenologia detta trascendentale deve essere eminentemente apodittica senza presupporre alcuna tipica oggettiva di apoditticità, ma mira in pari tempo a riconquistare ogni apoditticità delle scienze singole, fondata in senso costitutivo-trascendentale.

Seconda Meditazione

(a) Husserl annota:

e dove c'è una nuova esperienza, deve pur sorgere, altresì, una nuova scienza,

rifacendosi così all'idea della fondazione fenomenologica come apertura verso l'articolazione delle scienze ricche di contenuto.

(b) Questo periodo è poi così corretto:

Sicuramente essa deve, prima di tutto, mettere entro parentesi la distinzione, annunciata nell'ego, tra "io stesso" e il mio vivere, i miei fenomeni, le certezze d'essere da me ottenute, i miei interessi permanenti ecc.; deve mettere anche entro parentesi gli altri con la loro vita ecc.; perciò essa comincia come egologia pura e come scienza che si pregiudica ad un solipsismo, sebbene trascendentale.

Husserl accentua qui la funzione "metodologica" del suo solipsismo, qualcosa che sembra corrispondere al dubbio metodico cartesiano. Ma si tenga presente che l'ego è il principio e la fine della ricerca husserliana, il nucleo attorno al quale si sedimentano i risultati o i momenti del suo filosofare, compresi innanzitutto quelli riguardanti la tematica della *alterità* che occupa il posto centrale e più rilevante di tutta l'opera presente.

(c) Aggiunta:

della "posizione", dell'atto compiuto d'una certezza d'essere...

(d) Correzione:

sarebbe un grande errore.

(e) Aggiunta:

dell'io che percepisce in maniera naturale.

La naturalità dell'atto coinvolge quella del soggetto.

(f) Aggiunta:

il veduto come tale, in ciò che è e nel modo in cui è.

Si mette qui in evidenza la stretta correlazione noetico-noematica: nell'oggetto dell'atto non è posto che il correlato di esso, tutto il resto è messo fuori causa.

(g) Aggiunta marginale:

Tutto ciò ha bisogno di ulteriori complementi in rapporto alla coscienza temporale intersoggettiva che risiede nell'ego.

La tematica temporale, rivelatasi sempre più dominante ed atta a conferire la concretezza costantemente ricercata al filosofare husserliano, è assente in Cartesio. Lo stile cartesiano che Husserl si è imposto in quest'opera, a titolo di esperimento fenomenologico, non poteva dunque consentire che una posizione ambigualmente collaterale di questo elemento sostanziale della fenomenologia. Nell'ultima Meditazione Husserl non può evitare di fargli posto, ma si limita a constatare una generica "analogia" tra la costitutività e trascendenza temporale e la costituzione dell'alter-ego.

(h) Un'annotazione marginale insiste sul riferimento all'io:

dello specificamente egologico avere-ancora e mantenere.

(i) Il manoscritto originario conteneva un'intera pagina che conviene qui riportare:

Io dovevo tuttavia cominciare da me, dall'io dell'esperienza-di-sé-uomo, potevo esercitare la riduzione solo partendo da me e pervenni perciò soltanto all'ego che aveva la sua controfigura [*Gegenbild*] mondana nella psiche mia propria. Posso quindi dimostrare la mia psiche umana come annuncio dell'assoluto: che sono per me gli altri? che è il mondo? — fenomeni costituiti, una mera formazione [*Gebilde*] in me. Non posso mai arrivare ad assegnare l'essere in senso assoluto agli altri e tanto meno alle cose della natura che sono soltanto formazioni trascendentali. In I-IV si tratta di una prima via in cui si vede, molto in generale, che per l'io della riduzione trascendentale ogni essente è e deve essere formazione costituita. Ma non si deve anche dire che tutto quel che è come uomo per me deve essere costituito coscienzialmente in me, compreso il mio proprio essere umano? In che rapporto sta quest'affermazione con la precedente? Nel mondo costituito è anche necessariamente costituita la vita della coscienza come vita umana e come quella in cui il mondo è consaputo, costituito psichicamente ecc.

L'universale costituzione mondana nell'ego si delinea solo come problema fino alla dottrina dei fili conduttori — fino alla considerazione ontologica del mondo nelle sue variazioni costitutive. Qui deve naturalmente presentarsi il problema dell'uomo; ma in quale ordine?

Il primo procedimento in I-IV suscita l'idea-guida seguente: il mondo è intenzione, senso che vale. Retrocedendo all'io, noi possiamo esplicitare l'edificio fondativo, raggiungere l'essere e l'accadere assoluti in cui l'essere del mondo mostra la sua verità ultima e si apre l'ultima problematica ontologica che riconduce sul piano tematico tutti i velamenti della ingenuità filosofica.

Le prime quattro meditazioni hanno dunque un carattere preparatorio o forse provvisorio; la tematica più propriamente husserliana non si trova che nella Quinta Meditazione, quella in cui ormai non sono quasi più avvertibili gli echi cartesiani. E si ricordi che le *Lezioni Parigine*, più legate alla suggestione cartesiana, non dedicano che poche pagine ai temi della Quinta Meditazione che si estende per circa metà dell'opera intera.

Quarta Meditazione

(a) All'inizio della Quarta Meditazione si trova nel manoscritto una pagina in cui Husserl offre un prospetto tematico del resto dell'opera:

Costituzione temporale, immanenza e trascendenza. Soggettività individuale-intersoggettività. 1 Soggettività individuale: l'immanenza primordiale, la corrente primordiale di coscienza, le possibili variazioni primordiali della corrente di coscienza — il corso dell'esperienza effettiva nel suo fattuale "io nuovo" e le mie possibilità-potenze [*Vermöglichkeiten*] del muovere egologico-primordiale con il senso dell'astrazione dai valori d'essere mediante *Einfühlung*. 2 Le *Einfühlungen* appartengono alla mia immanenza come "ego" della riduzione. Queste "presentificazioni" cooperano insieme a tutte le altre alla costituzione del "mondo". Quindi ciò che è stato detto in I-III dovrebbe implicitamente esser servito anche alla *Einfühlung* — per quanto non se ne sia affatto parlato. La distin-

zione tra l'io come persona tra persone e le altre persone stesse è pur essa una distinzione costitutiva — nell'ego. Nell'ego: la separazione trascendentale tra l'io trascendentale (io nel secondo senso) e gli altri trascendentali, e la costituzione trascendentale intersoggettiva del mondo come mondo per tutti e come mondo che contiene mondanizzati i soggetti trascendentali come uomini. Nell'io assoluto ed originario della riduzione è costituito il mondo come mondo, che è costituito come intersoggettivo-trascendentale in ogni io trascendentale. La mia completa immanenza primaria (inclusa la *Einfühlung*), il mio concreto essere primordiale costituisce (ed ha già costituito in validità permanente, in una formazione continuata e sempre collegata di valori costituenti) come unità d'essere, "ripetizioni", "altri" io, altre primordialità totali; questi altri trascendentali come costituiti in me sono fondanti per ulteriori funzioni costitutive. Il loro valere-a-me, il loro dimostrarsi-a-me sotto correzione è in un nesso costante sintetico con ogni mio altro già costituito e concepito in costituzione, ma in modo tale che la ripetizione intenzionale come altro ripeta anche questa funzione.

Si avverte qui l'urgenza di un cambiamento metodologico ed innanzitutto l'esigenza di uno stile filosofico libero dalle suggestioni cartesiane. La costituzione assume nella Quinta Meditazione un senso nuovo, un andamento necessariamente indiretto in cui non si producono significazioni oggettive per stratificazioni successive dirette, per così dire *a parte objecti*, ma trascendenze intenzionali modificanti la posizione trascendentale del soggetto stesso, costituzioni *a parte subjecti*. Husserl nota con estrema franchezza la radicale difficoltà di piegare l'esplicazione "cartesiana", subordinata alla tematica io-mondo, alle più concrete esigenze fenomenologiche del disvelamento della estraneità irriducibile al senso dell'estraneo. Con ciò stesso il suo filosofare assume il compito di valicare il confine delle eideticità neutrali, garantite nell'atteggiamento gnoseologico che egli aveva fatto suo all'inizio del secolo, desumendolo dal neokantismo dominante. Il tema della *Einfühlung* che qui compare è decisivo per questa svolta husserliana, genericamente caratterizzabile come passaggio dal problema io-mondo al problema io-altri. La fenome-

nologia s'apre così a nuove dimensioni umane, alla psicologia, all'antropologia, senza risolversi in mero atteggiamento descrittivo, in semplice linguaggio. Essa esce dalla specie di solipsismo metafisico cui poteva indurla il logicismo originario. Ora il concetto fondamentale di cui si serve in questa evoluzione vitalizzante è quello dell'io, ma d'un io fungente nel tempo, anzi come temporalità che dà nuovo e concreto senso a tutto il "costituire" detto trascendentale in quanto eleva a principio di senso lo stesso "costituito", dal corpo-proprio alle più diverse determinazioni del mondo-ambiente, alla natura e, innanzitutto, agli altri io.

(b) Al posto di "cartesianamente" Husserl corregge "trascendentalmente". V. la nota (e) alla Prima Meditazione.

(c) Anche questo "cartesianamente" fu cancellato.

(d) Più concretamente la variante:

ad ogni ego... che è variazione di possibilità del mio io di fatto

(con un anticipo del tema dell'alter ego). Ulteriori correzioni introducono il concetto di "variazione di possibilità".

(e) Aggiunta:

e che per l'io significherebbe un regno in sé miticamente appartenente ad esso; il trascendentalismo kantiano non potrebbe affatto tradursi in quello fenomenologico qui trattato, se si eliminassero queste dottrine.

A Kant Husserl aveva rimproverato l' "interesse ontologico" desunto da Wolff (V. *Erste Philosophie*, Haag, 1956, v. I, p. 281).

Quinta Meditazione

(a) Annotazione:

E fuorviante aggiungere: "in quanto noi escludiamo dal campo

teoretico tutto ciò che è ora in questione, in quanto noi [astraiamo da] tutte le operazioni costitutive che si riferiscono direttamente o indirettamente alla soggettività estranea".

Gli altri uomini continuano ad essere in questione, ma come conviene, sicché l'ego, qual esso è trascendentalmente esperito dal contemplante trascendentale, costituisca in sé la distinzione tra io ed altro-io, — separazione, che però compare innanzitutto nel fenomeno "mondo", come separazione del mio io umano, del mio io in senso usuale, dall'altro io umano, dall'altro io.

L'esclusione non solo tetica ma altresì tematica sembra trasformare il compito della costituzione rivelativa in quello di una creazione, almeno eidetica. L'annotazione riferita serve a ribadire il principio metodico del mantenimento tematico. Ma di fatto il discorso husserliano seguente determina una tale profonda differenza tra la riduzione del mondo all'io (ove il mondo rimane come senso-del-mondo) e l'epoché astrattiva dagli altri-io (che non sono momenti costitutivi di senso del mio essere-stesso) che in quest'ultimo caso non sembra più sufficiente una semplice neutralizzazione tetica. Cioè nel mio "solus ipse" di fronte al mondo, è solo implicita l'esclusione del valore d'essere del mondo stesso, mentre nel mio "solus ipse" di fronte agli altri io è implicita altresì l'esclusione del senso dell'altro come senso. Il mio essere-stesso si ritrova *ad un grado superiore* nella con-costituzione dell'alterità estranea, superiore rispetto a quello in cui il soggetto si costituisce di fronte all'oggetto-mondo. Crediamo dunque che il brano riportato non renda giustizia del più profondo svolgimento contenuto in questa Meditazione.

(b) Al contenuto di questi pensieri sembra riferirsi un appunto husserliano:

Il fenomeno totale del mondo — mondo inteso sempre nel flusso.

Il fenomeno totale della natura.

L'intenzione totale del mondo, l'intenzione singola, il fenomeno singolo del singolare-mondano, ma l'intenzione si stratifica, io posso astrarre. Fenomeno-della-cosa. Strato della cultura o strato dell'esserci umano come... nel presente fluente. Il flusso dei "fenome-

ni"-di-mondo, dei "fenomeni-di-percezione", l'intenzionato ontologico. Strati-del-cogito secondo i quali ogni strato ne ha uno corrispondente nel cogitatum. L'io diretto all'intenzionato.

Compare qui fugacemente quella tematica temporale che lo stile cartesiano del testo lascia in ombra. Le totalità di cui fa cenno l'appunto sembrano potersi intendere come monadicità temporali. In effetti tutto il problema delle stratificazioni rimarrebbe sospeso senza il fondo temporale che fa assieme da principio di distinzione e di sintesi costitutiva.

APPENDICE SECONDA

1. Le critiche di Romand Ingarden

“Subito dopo la comparsa della traduzione francese, Husserl ricevette dal Dr. Roman Ingarden, già suo discepolo, una serie di osservazioni critiche. Husserl stesso esaminò la portata di queste glosse critiche con la maggior penetrazione e vi attribuì grande importanza” (Strasser, *Einl.*, p. XXVI). Le osservazioni dell'Ingarden assumono dunque un valore storico e fu perciò che comparvero in appendice all'edizione tedesca delle Meditazioni Cartesiane. Pensiamo che sia opportuno darne una notizia nella nostra edizione, ma allo stesso tempo non ci vogliamo esimere dall'aggiungere alcune considerazioni che possono valere come una risposta all'Ingarden. Non ci risulta che Husserl si sia seriamente occupato di controbattere i suoi critici; la polemica non faceva parte del suo modo di pensare. Nessuna meraviglia quindi che egli abbia lasciato senza risposta le critiche ingardeniane.

Queste concernono, come vedremo, le prime quattro meditazioni e ci danno così l'impressione che il loro Autore si sia scarsamente interessato della parte più originale ed importante dell'opera. Nei suoi scritti teoretici e in quelli critici, dedicati prevalentemente a Husserl, Ingarden non ha approfondito la tematica dell'alter ego. Non possiamo certo qui occuparci di Ingarden critico di Husserl; ci limitiamo, per comodità del lettore, ad elencare questi scritti su Husserl (fino al 1959):

1) Bemerkungen zum Problem Idealismus-Realismus. Festschrift für Edmund Husserl. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsband*, Halle 1929, pp. 159-190.

2) Recensione a E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*. In: *Kantstudien*, Berlin 1933, p. 3.

3) Kritische Bemerkungen ... (contenute nell'edizione tedesca delle Meditazioni Cartesiane).

4) Ueber die gegenwärtigen Aufgaben der Phänomenologie. In: *Archivio di Filosofia*, I, Compito della Fenomenologia, Padova, 1957, pp. 229-241.

5) Edmund Husserl zum 100. Geburtstag. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. XIII/3, Meisenheim/Glan, 1959, pp. 459-463.

6) Ueber den transzendentalen Idealismus bei E. Husserl. In: *Husserl et la Pensée Moderne. Akten des 2. Phänomenologischen Kolloquiums*, Krefeld, 1956. Den Haag, 1959, pp. 190-204.

7) Le problème de la constitution et le sens de la réflexion constitutive chez Edmond Husserl. In: *Husserl, Cahiers de Royaumont*, III, Paris, 1959, pp. 242-264.

Esponiamo ora le tredici osservazioni annesse al nostro testo.¹

La prima osservazione si riferisce alla fine del § 3 (p. 8, r. 26). Ingarden affronta la difficoltà del *cominciamento* nella meditazione costitutiva di stile cartesiano. Esso è dato per Husserl dall'idea della scienza assoluta, che questi ammette come ipotesi *provvisoria*. Quest'idea, per essere valida guida e fondamento della meditazione, dovrebbe essere fondata dalla fenomenologia stessa cui dà inizio. Ma questo significa cadere in una *petitio principii*. Husserl, di fatto, avanza due ammissioni preconcette: “1) l'ammissione del *possesso* di quest'idea, senza decidere se il possesso deve essere avuto in modo chiarificato o non-chiarificato; 2) l'ammissione della indubitabilità

¹ I riferimenti s'intendono qui alla presente traduzione, tranne che per le dirette citazioni di Ingarden.

della conoscenza che noi possediamo quest'idea" (p. 205). Husserl continua perciò a mantenere questi presupposti: 1) il presupposto di una validità della fondazione assoluta; 2) il presupposto della dubitabilità d'una fondazione assoluta nella conoscenza di fatto. Il primo è un presupposto dommatico; altrimenti dovrebbe essere ottenuto dalla meditazione stessa, il che ne renderebbe impossibile il cominciamento.

La seconda osservazione riguarda il § 5 (p. 10, r. 10). Husserl parte dal fatto che noi abbiamo esperienza dell'idea di scienza assoluta nel concreto processo scientifico; ma quest'esperienza non può avere un valore decisivo per il corso della meditazione. La fenomenologia non si può contentare di accertare quest'esperienza ma deve garantirne il contenuto ideale. Le meditazioni rimangono sotto la guida di idee non scientificamente chiarite e la loro legittimità è ancora in questione. Il dubbio che deve colpirle si riversa sul valore della meditazione stessa. Almeno, conclude Ingarden "sarebbe raccomandabile dire tutto ciò in modo più preciso" (p. 207).

Le osservazioni terza, quarta, quinta, sesta e settima riguardano il § 8. L'esistenza degli altri è per Husserl un dato della mia esperienza. Ma si tratta di un mero fatto o di una necessità essenziale? Che rapporto esiste tra la esperienza sensibile e l'ammissione degli altri? La prima sembra condizione costitutiva della seconda; ma questo andava detto in modo più chiaro e deciso. Bisogna vedere quindi se la riduzione dell'esperienza sensibile comporti quella dei soggetti estranei. Husserl avrebbe dovuto chiarire e approfondire il senso di questa dipendenza.

Quando poi Husserl parla di "astensione" (p. 20, r. 2 ecc.) non è chiaro se questa può avvenire in qualche punto della vita percettiva o in ogni momento tetico.

Inoltre la rispondenza del costituito al costituente dovrebbe essere affermata in modo più rigoroso, sì da poter dire "io produco tutto il senso del mondo, senso universale e particolare, solamente da tali cogitationes" (a proposito di p. 21, r. 35). Nell'epoché il mio giudizio deve ca-

dere solo su me stesso e non sul mondo. L'essere del mondo non può esser che un *risultato*; appunto per ciò non dev'essere presupposto a questo punto del corso della meditazione.

Di conseguenza la frase seguente andrebbe così corretta: "io non posso agire in altro modo né concepire giudizi di valore se non in tale mondo, il cui senso e valore (essere?) io colgo nell'esecuzione delle mie cogitationes" (pp. 207-208).

Infine la conclusione del § 8 andrebbe cancellata. Non è legittimo identificare l'esistenza naturale del mondo con l'esistenza naturale del mondo "da me percepito". Della prima, infatti, non si può ancora parlare; essa è solo un possibile *risultato* delle meditazioni.

L'ottava osservazione riguarda l'ultimo capoverso del § 11. Se attribuiamo la trascendenza all'essere-del-mondo, conferiamo alla soggettività pura il senso della non-trascendenza e della non-mondanità. Ora Husserl passa da una distinzione metodologica ad una esistenziale, poiché costituente e costituito sono parimenti pensati come esistenze. "Questo può essere giusto, ma il lettore... sarebbe lieto di trovare ragioni necessarie per tale decisione" (p. 210). Il mondo come costituito non può ricevere valore d'essere che al termine della meditazione costitutiva e non a questo punto preliminare. "Sarebbe poi facile, distinguendo al tempo stesso io-uomo e 'io, il soggetto puro', introdurre l'io trascendentale come trascendentale, senza implicare affermazioni che a questo punto non possono non apparire 'metafisiche'" (p. 211).

La nona osservazione riguarda la prima metà del § 13. Nel rinviare alla seconda fase delle sue meditazioni Husserl doveva mettere meglio in evidenza la provvisorietà della prima. Le datità che compaiono in questa dovevano presentarsi come ancora non decise nella loro ultima valutazione ed apprezzamento. D'altra parte Husserl non assolve il compito qui proposto, di valutare criticamente l'esperienza trascendentale. La sua critica inizia ma non sembra concludersi. È necessario concludere invece la critica come

fase preliminare della meditazione. Del resto, dopo i risultati precedenti, dopo cioè che si è ottenuto il campo della coscienza pura, non ci dovrebbero esser più elementi di dubbio. Non si capisce dunque se il campo dei vissuti già purificati dal corso meditativo precedente soddisfi o no le condizioni di certezza già poste all'inizio.

La *decima osservazione* si riferisce al § 15 e precisamente alle righe 17-20 di p. 40. Come può lo stesso io essere costituente, in senso trascendentale, e costituito? Non è forse l'uno caratterizzato da determinazioni opposte a quelle dell'altro? Come può il trascendentale identificarsi con il reale?

La difficoltà si potrebbe risolvere riducendo il contenuto "reale" ad una "illusione" assieme al mondo intero, sicché non esisterebbe che l'io puro. Ma questa soluzione è antihusserliana. Nemmeno si può attribuire una esistenza non-autonoma all'io reale, "poiché ambedue gli io debbono, per così dire, coesistere nell'ambito di una stessa oggettività" (p. 223). Oppure, infine, i due io si pensano identici nel possesso di caratteri opposti, il che nega il "principio ontologico della contraddizione", o per lo meno lo confina al dominio dell'essere-costituito. In ogni caso resta il problema: "Come si deve intendere l'unità di una oggettività i cui elementi (coscienza costituita - soggettività costituente), mediante l'intenzionalità di uno di essi, sono portati alla unità di un oggetto identico?" (p. 224).

Nella *undecima osservazione* Ingarden contesta la pura passività delle operazioni che conducono agli oggetti reali, di cui parla Husserl al § 21 (p. 55, rr. 20-26). Le realtà percettive e quelle scientifiche di grado superiore non sembrano caratterizzabili mediante la passività. Il fatto è che, secondo Ingarden, la distinzione di costituzione attiva e costituzione passiva non ha a questo punto molta importanza. Sarebbe meglio parlare di carattere vincolato, non libero, o di tendenza istintiva all'adeguazione oggettiva, o di dedizione al reale dato.

La *dodicesima osservazione* riguarda il § 32 (p. 73, rr. 1-35). Ingarden si domanda se le abitudini di cui qui par-

la Husserl siano da prendersi come meri correlati intenzionali oppure come esistenze assolute. Da che dipende la decisione per l'una o l'altra tesi? Da motivi gnoseologici o dall'essenza materiale delle abitudini stesse? Inoltre queste abitudini rimandano agli atti che le costituiscono. "La struttura essenziale e necessaria di ogni vissuto della coscienza come tale implica che in ogni vissuto sia presente una speciale componente materiale che si riferisce al vissuto stesso e porta alla costituzione delle proprietà abituali. ... Si potrebbe allora ... ammettere l'esistenza di atti speciali (o almeno momenti d'atto) provvisti di tal 'contenuto' da portare alla costituzione delle dette proprietà. Esistono veramente tali atti?" (p. 216). Altrimenti sarebbe il semplice compimento dell'atto ad implicare tale costituzione, sicché l'abitudine dipenderebbe dall'esserci empirico dell'atto. Ma, in tal caso non sarebbe più un correlato, ma quasi una seconda realtà trascendente all'atto medesimo, incapace di fondersi in unità reale con questo. Altrimenti ancora si dovrebbe distinguere costituzione, che porta alla formazione del senso, e genesi, che porta alla formazione dell'esserci, "produzione dell'oggettività stessa" che "non avrebbe nulla a che fare con la conoscenza dell'oggetto e i suoi modi di dedità" (p. 217). Se quindi le abitudini avessero una genesi in tal senso, anziché una costituzione, non sarebbero nemmeno in tal caso correlati intenzionali di atti ma esistenze assolute, di contro al metodo proprio della fenomenologia. Non rimane che un'ultima ipotesi: negare l'esistenza delle abitudini. Ciò ridurrebbe l'io puro "ad un mero punto sorgivo, vuoto, degli atti, cosa insostenibile". L'unica via d'uscita è per Ingarden la prima ipotesi avanzata. Osserva infine che bisognerebbe chiarire il senso non-psicologico di queste abitudini.

L'*ultima osservazione* riguarda il secondo capoverso del § 38. Non si può dire che gli oggetti ideali siano prodotti o formazioni intenzionali *creati* in operazioni soggettive. In tal caso infatti si rende insensata l'idea di una scienza eidetica, oppure questa si traduce nella creazione di atti speciali. La conoscenza eidetica non può essere alterazione

dell'oggetto, produzione di una oggettività. Insomma il tema della produzione è in contraddizione con quello dell'intuizione eidetica. Il fatto che alcune idealità possano essere costituite non implica che ogni idealità lo sia o che "tutto ciò che originariamente s'è chiarito come 'ideale' debba perdere la sua originarietà d'essere, la sua idealità" (p. 218).

2. Nota alle critiche di Ingarden

Le osservazioni di Ingarden sorgono da un approfondimento della esigenza husserliana di radicalismo e d'una connessa assoluta mancanza di presupposti, espressa in quest'opera nei termini primi del discorso cartesiano. Questa esigenza non occupa una posizione passeggera nel lungo processo del pensiero husserliano, ma ne è una costante vera e propria, altrimenti espressa nell'idea di "filosofia come scienza rigorosa". Si deve però tener conto, in primo luogo, del significato tutto proprio che essa assume nel contesto di questa o quest'altra opera husserliana, prenderla in ogni caso in senso fenomenologico. È facile ora osservare che, isolatamente colta, astrazione facendo dagli altri motivi di cui si correda nel più vasto ambito del pensare husserliano, porta, con la sua assolutizzazione, ad un fondamentale fraintendimento a causa della maniera unilaterale in cui vien presa. È così che nelle critiche di Ingarden assume in definitiva un senso non husserliano ma piuttosto affine all'analoga esigenza hegeliana connessa con un problema del cominciamento che non avrebbe senso per Husserl stesso. Il non-presupporre dell'idealismo classico vale solo in vista di una deduzione creativa dei concetti. Ed è proprio nel senso di una tale deduzione o produzione che, a quanto ci pare, Ingarden tende a concepire la costituzione husserliana, la quale è cosa interamente diversa. Per dimostrare questo bisognerebbe ripercorrere il cammino delle *Meditazioni Cartesiane* fino alla sua conclusione e non arrestarsi, come fa Ingarden, a certe dichiara-

zioni di principio, per non cadere in una visione critica per lo meno astratta. Non essendo questo il luogo in cui si possa almeno tentare una simile impresa, vogliamo accontentarci di indicare uno dei principi husserliani che può servire da correttivo contro i fuorviamenti di tipo ingardeniano, l'idea cioè del *mantenimento*, entro la riduzione fenomenologica, di ogni contenuto *qua cogitatum*, come senso presunto, correlato intenzionale ecc. Non c'è alcuna petizione di principio (per rispondere alla prima osservazione di Ingarden) nel cominciamento fenomenologico che non è da una coscienza pura sprovvista di ogni contenuto (dall'Io=Io) ma dalla coscienza con tutte le sue pre-datità e presupposti, *modificati* in quanto presuntività.

Per dirimere altre accuse ingardeniane bisognerebbe partire da un principio metodologico che in verità non abbiamo ancora trovato negli interpreti di Husserl a noi noti. Si deve distinguere: a) il discorso esso stesso *costitutivo*; b) il discorso *riproduttivo* (descrittivo) di una costituzione e c) il discorso meramente *indicativo* di essa. Ingarden intende la costituzione come *produzione*, come si può rilevare specialmente nella sua osservazione quinta, nell'ottava ecc. Egli conferma così il carattere unilaterale della sua lettura che non tiene conto del tipo di discorso b) e c), tanto frequenti ed importanti nel pensiero husserliano.

Volendo però andare fino in fondo, prepararsi quindi ad una visione più ricca e comprensiva dei testi husserliani, bisognerebbe tener poi conto dello sbocco temporalistico della fenomenologia, già così evidente nelle *Meditazioni Cartesiane* (specialmente se confrontate con le *Lezioni Parigine*). Sul piano della fenomenologia della temporalità la semplice distinzione logica dei tre tipi di discorso, testé accennata, diventa articolazione funzionale; su questo stesso piano si chiarisce il senso finale della costituzione e della stessa "mancanza di presupposti", presentate, nella prima parte delle *Meditazioni Cartesiane*, in termini astrattamente "logici" ed in vista del rapporto soggetto-oggetto (punto sul quale si sofferma ed al quale si limita Ingarden).

In generale se si ammette quella distinzione di tipi di

discorso fenomenologico si possono risolvere le accuse riguardanti la non-presuppositività. Così l'idea della scienza, in quanto *idea*, non è alcun presupposto dommatico, se non entro il primo tipo di discorso elevato a valore assoluto ed esclusivo. Qualcosa di analogo si può dire a proposito della *seconda osservazione*. Quanto poi al problema della alterità, non vale quasi la pena ricordare che nel § 8 è solo un accenno e che i termini della questione posta da Ingarden appaiono insignificanti alla luce della Quinta Meditazione. L'essere del mondo, inoltre, è sì un *risultato*, ma ciò non impedisce affatto di presupporlo a mero titolo presuntivo (come si è già notato). Quanto alla confusione tra valore metodologico e valore esistenziale della dualità io-mondo, l'osservazione di Ingarden può essere almeno mitigata ricordando che in Husserl non è questione dell'essere (*Sein*) ma piuttosto del *senso-d'essere* (*Seinssinn*), o che l'esistere (Husserl non usa quasi mai il termine *Existenz* impiegato da Ingarden) è visto sempre come esistere-per-me o, nella Quinta Meditazione, esistere-per-una-comunità di soggetti ecc. Del resto non si tratta, come pensa Ingarden, di arrivare a dare al mondo il suo valore d'essere — non è questo lo scopo della meditazione *husserliana*, ma forse di quella *cartesiana*, come Husserl l'intende per opporsi ad essa. La *decima osservazione*, poi, pone, a nostro parere, una strana questione: io trascendentale e io reale non possono essere *realmente* distinti, ma ciò non implica che siano *realmente* identici, giacché non è questione di alcuna esistenza reale. L'io trascendentale coesiste, per così dire, con quello reale siccome sua dimensione di *funzione* costituente (l'io-fungente di cui parla Enzo Paci). Riguardo alla *undicesima osservazione* possiamo dire che la questione va vista alla luce della ulteriore distinzione tra genesi attiva e genesi passiva, di cui Ingarden non tiene conto. Le abitudini (*dodicesima osservazione*) sono assieme costituite e costituenti; con ciò Husserl tocca uno dei punti di maggiore interesse della soggettività concreta, di cui tratta specialmente in *Ideen II e III* (ma ciò non toglie la difficoltà in cui s'imbattono

le *Meditazioni Cartesiane*, giustamente rilevate da Ingarden). Infine il contrasto tra oggettività ideali costituite e scienza eidetica, presupponente la piena autodatià, va per lo meno attenuato adottando il più ortodosso concetto di "costituzione" anziché quello di "creazione" impiegato da Ingarden.

Dopo di ciò non manchiamo tuttavia dal riconoscere il ben fondato delle critiche ingardeniane, specialmente nel rilevare imprecisioni e difficoltà. Particolarmente a segno ci sembra andare la *nona osservazione*; si sa che Husserl ha spesso promesso ricerche, appena intuite, ma non portate poi ad esecuzione.

APPENDICE TERZA

Confronto tra le *Meditazioni Cartesiane*
e le *Lezioni Parigine*

Nel 1929 Husserl, corrispondente della *Académie Française*, ricevette l'invito, da parte dello *Institut d'Etudes germaniques* e della *Société française de Philosophie*, di svolgere due lezioni sulla fenomenologia a Parigi. Esse furono tenute in lingua tedesca il 23 ed il 25 febbraio del 1929, nell'Anfiteatro Descartes, alla Sorbonne. Il testo delle lezioni non fu più pubblicato; la ricostruzione di esso è opera di lunghe e difficili ricerche fatte dal Prof. Dr. S. Strasser, che ha curato l'edizione del 1950. Egli ha utilizzato per ciò i primi abbozzi delle *Meditazioni Cartesiane* (indicate con CM), ed è riuscito a restituire al testo delle *Lezioni Parigine* (indicate con PV), la sua letterale originalità, eliminando tutto ciò che per ben fondate ragioni deve ritenersi appartenere alle ulteriori elaborazioni che portarono alle CM. I manoscritti utilizzati sono quelli che portano la segnatura F II 5, secondo l'ordinamento fatto dallo stesso Husserl e da suoi discepoli nel 1935. Da questa raccolta si desume che i PV furono elaborati dal 25 gennaio al 23 febbraio del 1929, mentre la preparazione delle CM (che Husserl indica come "elaborazione per la stampa") ha occupato l'Autore fino al 16 maggio dello stesso anno.

La differenza fondamentale tra i due testi è costituita dalla maggiore estensione del secondo che occupa le pa-

gine 42-183 dell'edizione tedesca, contro le pagine 3-36 del primo nella stessa edizione. Nulla di questo scritto si è perduto nella più ampia elaborazione dell'altro. Non condividiamo inoltre l'opinione dello Strasser che esalta i PV come "ricchi di formulazioni chiare, incisive e dense di significato. Chi ha poca familiarità con la terminologia, la lingua e lo stile di Husserl, dice ancora lo Strasser, farà bene a leggere le *Lezioni Parigine* prima di inoltrarsi nella struttura espressiva delle *Meditazioni Cartesiane*, che è massimamente perfetta, di molto ampio respiro e incalcolabile grandezza" (*Einleitung* dell'edizione tedesca, p. XXIV). Il Critico non si propone nemmeno di notare le differenze di sostanza o di forma tra i due testi.

Secondo noi la lettura dei PV non interessa che per lo studio di un momento dell'evoluzione filosofica husserliana ed è quindi destinata agli specialisti ai quali poco servirebbe una traduzione. È perciò che (contrariamente a ciò che avevamo ritenuto opportuno nella nostra traduzione di vent'anni fa) abbiamo rinunciato a tradurre questo testo. Ma, d'altro canto, in parte per rimediare alla lacuna dello Strasser ed in parte per informare il lettore della questione suscitata dal rapporto dei due testi, vogliamo qui far seguire l'analisi di un sommario confronto, traducendo solo le parti dei PV che trovano minore rispondenza diretta nelle CM.

In questa nostra analisi seguiamo l'ordine dei §§ delle CM, segnando accanto i corrispondenti passi dei PV secondo le pagine e eventualmente le righe dell'edizione tedesca.

§ 1 - p. 3 e p. 4.

Il testo dei PV è riprodotto nelle CM con poche essenziali modifiche.

§ 2 - p. 5.

Le CM apportano notevoli miglioramenti solo formali della corrispondente pagina dei PV.

§§ 3-6 - da p. 5, r. 39 a p. 6, r. 23.

Questi §§ sono un notevole ampliamento, specie pro-

blematico, del testo dei PV corrispondente, che conviene qui tradurre:

Noi cominciamo, ciascuno per sé ed in sé, con la decisione di porre fuori valore tutte le scienze che ci sono già-date. Non ci lasciamo sfuggire la mira cartesiana d'una scienza a fondamento assoluto, ma innanzitutto non dobbiamo presupporne, come pregiudizio, la possibilità. Ci contentiamo di immergerci nel fare delle scienze ed estrarne l'ideale di scientificità cui esse, cui ogni scienza, mirano. Secondo la tendenza di quest'ideale, non deve valere come veramente scientifico nulla che non sia fondato da perfetta evidenza, che cioè non possa dimostrarsi *mediante il ritorno alle cose o ai contesti di cose stessi in esperienza o visione intellettuale originaria*. Sotto questa guida facciamo nostro principio, noi da filosofi principianti, di giudicar solo in evidenza e di mettere criticamente alla prova l'evidenza stessa, ed anche ciò, ovviamente, in una evidenza. Avendo posto all'inizio fuori valore le scienze stesse, noi ci troviamo nella vita prescientifica, ove certo non mancano evidenze, immediate o mediate. Questo e nient'altro abbiamo all'inizio.

A questo punto deriva per noi la prima questione: non possiamo indicare evidenze immediate ed apodittiche, ed anzi in sé prime, tali cioè che debbano precedere necessariamente tutte le altre?

§ 7 - da p. 6, r. 24 a p. 7, r. 21.

La pagina dei PV è rielaborata nelle CM senza importanti variazioni di contenuto.

§ 8 - da p. 7, r. 22 a p. 8, r. 37.

Il testo dei PV è riprodotto nelle CM con qualche variazione e con richiami a temi fenomenologici quali la memoria, il residuo trascendentale e con l'aggiunta dell'ultimo capoverso.

§ 9 - da p. 8, r. 38 a p. 9, r. 4.

Il breve brano dei PV corrispondente è questo:

Io non mi ottengo quasi come un pezzo del mondo, poiché ho posto universalmente fuori valore il mondo, non come l'individuato uomo-io, ma come l'io nella cui vita di coscienza ottiene originariamente il suo senso e valore d'essere pur l'intero mondo ed io stesso come oggetto mondano, come uomo che è nel mondo.

§ 10 - da p. 9, r. 4 a p. 10, r. 5.

Il testo delle CM è relativamente più ampio, più preciso nell'espressione; il contenuto è però lo stesso dei PV.

§ 11 - da p. 10, r. 5 a p. 11, r. 3.

Questo paragrafo è una completa rielaborazione del testo corrispondente dei PV che conviene qui riportare.

La libera epoché riguardo all'essere del mondo che appare e che in generale vale per me come effettivo — come reale ed effettivo nel primo atteggiamento naturale — mette già in luce questo fatto importantissimo e meraviglioso, che cioè io ed il mio vivere non siamo tocchi nella mia validità d'essere, sia che il mondo sia reale oppure no e comunque ci si possa decidere intorno alla questione. Quand'io nell'atteggiamento naturale dico: "io sono, io penso, io vivo", ciò vuol dire: io, questa persona umana, una tra gli altri uomini del mondo, che sto in connessione reale con la natura mediante il mio corpo in cui ora sono articolate le mie cogitationes, percezioni, ricordi, giudizi ecc., in quanto fatti psicofisici. Così preso, io e noi, noi uomini ed animali, siamo i temi della scienza oggettiva, della zoologia, dell'antropologia ed anche della psicologia. Il vivere psichico, del quale parla ogni psicologia, è qui inteso come vivere psichico nel mondo. L'epoché fenomenologica, richiesta a me come filosofo dal processo delle meditazioni cartesiane purificate, esclude insieme al valor d'essere del mondo oggettivo in generale anche le scienze, appunto come fatti mondani, dal mio campo di giudizio. *Non si dà quindi per me alcun io ed alcun fatto psichico, nessun fenomeno psichico nel senso della psicologia*, per me quindi non si dà un io come uomo, né mi si danno le mie proprie cogitationes come tratti del mondo psicofisico. Ma per ciò stesso io mi sono ottenuto anzi ho ottenuto me solo come quell'io puro dotato di vivere puro e di facoltà pure (per es. la facoltà evidente di potermi astenere nel giudizio) *mediante il quale l'esser per me di questo mondo* ed ogni essere determinato in generale riceve senso e possibilità di valore. Se il mondo si dice *trascendente*, poiché il suo eventuale non essere non toglie via il mio essere puro ma anzi lo presuppone, allora questo mio puro essere o il mio io puro si dirà *trascendentale*. Mediante l'epoché fenomenologica si riduce il mio io umano naturale all'io trascendentale, così s'intende il discorso della riduzione fenomenologica.

§ 12 - da p. 11, r. 13 a p. 11, r. 38.

Il testo dei PV si trova inserito nel primo brano di 23 righe (secondo la nostra traduzione) del § 12. Husserl ha però cancellato dal primo testo il brano seguente che veniva subito dopo l'interrogativo alla r. 10 della nostra traduzione:

L'idea, o la tentazione, di ammetter ciò è ovvia; è l'idea fondamentale di ogni teoria realistica. Ma la tentazione di cercare nella soggettività trascendentale le premesse d'una posizione esistenziale del mondo soggettivo svanisce quando riflettiamo che tutti i ragionamenti da noi compiuti, presi puramente come tali, scorrono pur essi nella soggettività trascendentale e che la conferma di ogni proposizione sul mondo ha la sua misura nel mondo stesso, nel modo in cui esso può darsi e confermarsi nell'esperienza.

Il realismo di cui qui fa menzione Husserl è il naturalismo riguardo alla soggettività, lo psicologismo, in fondo, forse già abbondantemente criticato per dovere ancora una volta comparire come una possibile tentazione.

Si noti infine la maggiore ricchezza d'analisi fenomenologica, con l'inserimento del tema della temporalità e di quello connesso dell'abitudine dell'io, nelle CM.

§§ 13, 14 - da p. 11, r. 39 a p. 13, r. 25.

Il testo dei PV più povero e più semplice di quello delle CM, contiene il tema del solipsismo qualificato come "ego-logia pura che dovrebbe fornire l'ultimo fondamento della filosofia... come la scienza universale... che già si presenta come la prima filosofia trascendentale"; vi si trova inoltre la critica a Cartesio che, secondo Husserl, "rimase lungi dal vedere l'ego entro la piena concretezza del suo essere e vivere trascendentali", l'idea dell'intenzionalità come "proprietà fondamentale dei modi di coscienza in cui io vivo come io" e la tesi della permanenza della percezione come tale nell'atteggiamento della riduzione, anche nell'astensione da ogni atto di credenza percettiva. L'idea dei due gradi fenomenologici è un'aggiunta delle CM che, come prima, sono un ampliamento ed approfondimento dei temi dei PV.

§§ 15 e 16 - da p. 13, r. 25 a p. 16, r. 16.

I due testi differiscono notevolmente, anche per i singoli argomenti trattati. I PV iniziano con una critica rivolta al "sensualismo" della *Gestalttheorie*:

Si tratta di una invenzione costruttiva del sensualismo, quando s'indica la coscienza come complesso di dati del senso ed eventualmente in seguito si traggono fuori delle qualità-forme le quali si dovrebbero occupare di costituire delle unità di coscienza. Tutto questo nell'atteggiamento mondano-psicologico è fondamentalmente falso mentre però è esatto in quello trascendentale. Se l'analisi fenomenologica nel suo cammino deve pure indicare qualcosa sotto l'espressione di "dati sensibili", non si tratta però di qualcosa di "primo" in tutti i casi di "percezione esterna"; poiché in una descrizione veramente pura, intuitiva, il primo è il cogito. Questo cogito, come la percezione della casa, è quel che si deve descrivere per primo come tale secondo il suo senso oggettivo e i modi di apparizione. E lo stesso dicasi per ogni modo di coscienza.

Segue l'esposizione dell'esperienza trascendentale come autoriflessione concreta ed una teoria del cogito ottenuto per astrazione dall'ego, teoria che conviene riportare poiché, a quanto ci sembra, non sarà ulteriormente sviluppata o ripresa da Husserl:

Noi abbiamo quindi un titolo triplice nell'espressione "ego cogito cogitatum" che è lo schema che guida l'esposizione e la descrizione. Facciamo innanzitutto astrazione dall'io identico, sebbene esso si trovi in certa misura in ogni cogito; ecco che allora si toglie via con maggior prontezza ciò che distingue il cogito, e pertanto si distinguono dei tipi descrittivi che il linguaggio molto vagamente indica come percepire, ricordarsi, mantenere ancor nella coscienza in seguito alla percezione, presumere nell'aspettazione, desiderare, volere, esprimere predicativamente ecc. Ma se noi prendiamo l'io identico, così come, nella sua concretezza, ce lo porge la riflessione trascendentale, veniamo a considerare la già annunciata distinzione fondamentale tra senso dell'oggetto e modi di coscienza, eventualmente modi di apparizione; e quindi abbiamo quella bilateralità che, considerata tipicamente, costituisce l'intenzionalità e fa della coscienza la coscienza di qualche cosa. Da ciò derivano sempre due serie di descrizioni.

Il sommario del resto è il seguente, che ricaviamo dalle frasi più significative:

“L’époché trascendentale ... non intacca ... gli oggetti come fenomeni ... di rispettive cogitationes ... Come ego fenomenologico io son divenuto il puro spettatore di me stesso ... La riflessione intuitiva originaria mi scopre a me stesso”. Nello stadio anteriore alla riflessione trascendentale “come io che vive naturalmente, ero pure un io trascendentale, ma non ne sapevo niente”. Questa epoché è ben diversa da quella cartesiana, che si fondava su di una “critica della validità, per sapere se posso aver fiducia apoditticamente nell’esperienza e perciò nell’essere del mondo”; “l’atteggiamento trascendentale con la sua epoché consisterà in ciò che io ottengo *l’ultimo punto pensabile d’esperienza e di conoscenza, ove io divento l’osservatore disinteressato del mio io mondano naturale e del mio vivere stesso riferito all’io*”. “È così che con la riduzione fenomenologica si determina una scissione nell’io [*Ich-Spaltung*]: lo spettatore trascendentale si pone al di sopra di se stesso ... che possiede il mondo solo come *fenomeno*”. — Il lettore noterà qui la maggiore complessità, ricchezza e profondità delle CM.

§ 17 - da p. 16, r. 17 a p. 17, r. 6.

Il testo dei PV è più semplice e lineare, dominato dal solo tema della costituzione dell’oggetto.

§ 18 - da p. 17, r. 6 a p. 18, r. 30.

Nei PV il tema temporale è appena accennato. Prevale invece la tesi che lega la sintesi soggettiva, che fa essere il soggetto, al suo essere intenzionalmente riferito all’oggetto, quasi in funzione di questo suo volgersi. Si descrive poi la sintesi costitutiva della soggettività senza fare intervenire modalità temporali. La differenza fondamentale tra i due testi è quindi costituita dalla tematica del tempo che fa da sfondo e guida nelle CM. Peraltro tutto ciò che è nei PV è pur contenuto, qui o altrove, nelle CM.

§ 19 - da p. 18, r. 31 a p. 19, r. 16.

Anche questo paragrafo è uno sviluppo del testo corrispondente, con particolare riguardo al ricorrente proble-

ma del tempo. Ad esso i PV dedicano il semplice brano:

Ogni ripresentazione al ricordo mi rimanda ad una serie intera di rappresentazioni possibili che giungono fino al momento attuale, e in ogni punto del tempo immanente mi rimanda a rivelabili compresenze eccetera.

Questo concetto non appare fuso (diversamente che nelle CM) con il resto del brano.

§ 20 - da p. 19, r. 16 a p. 20, r. 22.

Le CM introducono qui il tema nuovo della scoperta del vivere anonimo, di cui non è traccia nei PV (né qui né altrove); interessante è la definizione che i PV danno, a questo punto, della analisi intenzionale:

L’analisi intenzionale è la scoperta delle attualità o potenzialità in cui gli oggetti vengono costituiti come unità di senso.

§ 21 - da p. 20, r. 22 a p. 21, r. 37.

Il testo dei PV differisce principalmente dal parallelo delle CM per il punto di vista psicologico da cui è riguardata la tipica intenzionale. Riteniamo opportuno riferire l’intero brano in questione.

Certo, il vivere coscienziale è in perpetuo fluire, ed ogni cogito è pure fluente, senza elementi e relazioni ultime che si possano fissare. Ma sul flusso domina una *tipica* molto ben determinata. La percezione è un tipo generale, la ripresentazione al ricordo un altro tipo, e la coscienza vuota e ritentiva, come quella che io ho di un pezzo di melodia che io non odo ora più ma che ho *tuttora* nella coscienza, coscienza che non è più intuitiva ma che è pur coscienza di quel pezzo di melodia — tutti questi non son che tipi generali, strettamente determinati. Questi tipi, a loro volta, si dividono nel tipo “cosa spaziale-percezione” e nel tipo “percezione di un uomo”, dell’essere psicofisico.

Ognuno di questi tipi può essere da me messo in questione nella descrizione generale per conoscerne la struttura che è poi struttura intenzionale poiché il tipo è esso stesso intenzionale. Posso far questione del modo in cui l’un tipo trapassa nell’altro,

del modo in cui si forma e ricercare quali forme di sintesi intenzionale stanno in esso in modo necessario, quali forme di orizzonte esso necessariamente contiene in sé, quali forme di scoperta e di riempimento gli appartengono. Ciò dà luogo ad una teoria trascendentale della percezione, ossia all'analisi intenzionale della percezione, ad una teoria trascendentale del ricordo e delle connessioni delle intuizioni in generale, ma determina anche una teoria trascendentale del giudizio, una teoria del volere ecc.

§ 22 - da p. 21, r. 38 a p. 22, r. 7.

Il breve brano dei PV è contenuto, con notevoli ampliamenti, nei primi quindici righe delle CM (secondo la nostra traduzione).

§ 23 - da p. 22, r. 8 a p. 22, r. 17.

Il breve periodo dei PV contiene solo l'idea della fenomenologia della ragione.

§ 24 - da p. 22, r. 18 a p. 23, r. 10.

Le CM sono qui un ampliamento del testo corrispondente, limitato al concetto di autodati e delusione.

§§ 25, 26 e 27 - p. 23, da r. 11 a r. 30.

S'interrompe qui ogni stretta corrispondenza tra i due testi. Traduciamo il brano dei PV, con una inessenziale omissione.

Un oggetto esiste per me, cioè vale per me in modo coscienziale. Ma questo valere è per me tale solo in quanto presumo di poterlo confermare, di potermi costruire un cammino da me percorribile, cioè delle esperienze ed altre evidenze che io posso attraversare in libera attività, ove io sia presso l'oggetto stesso, realizzato questo come *veramente presente* [*wirklich da*]. Questo continua a valere anche quando la mia coscienza di esso è esperienza, consapevolezza che esso è già presente da sé, visto in sé. Infatti questo vedere rimanda ad un vedere ulteriore, alla possibilità di confermare, di potere ogni volta ritradurre nel modo d'una verifica progressiva ciò che si è già ottenuto come essente...

L'esserci e il determinarsi dell'oggetto per noi nella realtà e nella verità non hanno altro senso che quello d'un essere dato dalla possibilità di una conferma dimostrabile; ma anche questo processo di verifica e la sua accessibilità appartengono a me come soggettività trascendentale e solo in questo hanno il loro senso.

§§ 28 e 29 - da p. 23, r. 31 a p. 25, r. 9.

Valga anche qui la stessa osservazione fatta ai §§ 25-27. Riportiamo il testo dei PV con alcune omissioni inessenziali:

Ciò che è veramente, reale o ideale, ha quindi significato solo come correlato particolare della mia propria intenzionalità, delineata nella sua attualità o nella sua potenzialità. Certo, non si tratta di un qualche cogito individuale; per es. l'essere di una cosa reale non sussiste come mero cogito di una percezione individuale, di quella percezione che io ho adesso. Ma questa stessa percezione e il suo oggetto, in quanto è nel modo della datità intenzionale, mi rimandano, in virtù dell'orizzonte "presuntivo", ad un sistema indefinito ed aperto di percezioni possibili in quanto tali, che non sono effettivamente trovate ma solo motivate nel mio vivere intenzionale; potrebbero ben perdere il loro valore presunto quando fossero negate da un'esperienza contraria. Esse sono intanto presupposte necessariamente come possibilità mie che io posso fare emergere, se non ne sono impedito, nell'atto di rendermi presente la cosa, di guardarla intorno ecc...

A tutta prima è evidente solo questo (che è il nostro motivo dominante): quello ch'io possiedo in qualità di essere vale per me come tale ed ogni prova non ha luogo che in me stesso, essendo inclusa nella mia intenzionalità mediata o immediata nella quale perciò dev'essere compreso ogni senso d'essere.

Noi ci troviamo adesso già di fronte ai grandi, straordinariamente grandi problemi della ragione e realtà effettiva, e della coscienza e vero essere; questi problemi sono chiamati dalla fenomenologia *problemi costitutivi*. Essi si mostrano già come problemi fenomenologici limitati poiché è solo all'essere mondano che si pensa allorché si dice realtà effettiva ed essere e perciò ci si riferisce al parallelo fenomenologico di quella che è comunemente detta teoria della conoscenza o critica della ragione, abitualmente posta in rapporto alla conoscenza oggettiva, cioè alla conoscenza della realtà. Ma in verità i problemi costitutivi interessano tutta quanta la fenomenologia trascendentale e designano un aspetto sistematico del tutto generale sotto il quale debbono ordinarsi tutti i problemi fenomenologici. La costituzione fenomenologica di un oggetto consiste nella considerazione dell'universalità dell'ego dal punto di vista dell'identità dell'oggetto ossia nel problema della totalità sistematica di vissuti reali o possibili, delineati nel mio

ego come riferibili all'oggetto e per il mio ego stesso significano una regola stabile di sintesi possibili.

§ 30 - da p. 25, r. 10 a p. 26, r. 16.

Anche qui la corrispondenza è molto larga ed è costituita dal tema di fondo. I PV insistono maggiormente sul legame dell'io alla sua funzione costitutiva dell'oggettività, contengono poi alcuni richiami a temi già trattati come punti di partenza per ulteriori ricerche. Riportiamo qui la parte centrale e più significativa:

L'ego è quel che è in rapporto alle oggettività intenzionali, ha cioè sempre il suo oggetto come essere o come essere-possibile ed è quindi sua proprietà essenziale di formare e di avere già formato continuamente sistemi di intenzionalità; l'indice di questi sistemi è dato dagli oggetti intenzionati, pensati, valutati, trattati, posti nella fantasia in modo reale o possibile dall'ego stesso.

Ma l'ego stesso è per se stesso, ed anche il suo essere è per se stesso; anche il suo essere stesso con tutti gli esseri speciali che gli appartengono è costituito in lui e si costituisce ulteriormente per l'ego. L'esser-per-se-stesso dell'ego è essere in autocostituzione, la quale dal canto suo è il fondamento di ogni costituzione della cosiddetta trascendenza, ossia delle oggettività mondane. In tal modo esso è il fondamento della fenomenologia costitutiva, sul quale è da costruire una teoria egologica entro la dottrina della costituzione della temporalità immanente e dei momenti *immanenti* di coscienza che appartengono a questa temporalità; in questa teoria si verrà man mano ad intendere *come l'esser-per-sé dell'io sia concretamente possibile ed intelligibile*.

Viene ora a manifestarsi una pluralità di sensi nel tema "ego": esso appare come qualcosa di diverso nei diversi strati della problematica fenomenologica.

§§ 31, 33 - da p. 26, r. 17 a p. 27, r. 9.

Le CM sono qui una ancor più radicale elaborazione e sviluppo delle poche frasi dei PV che si ritrovano per lo più all'inizio dei paragrafi del primo testo. I concetti accennati nei PV sono i seguenti: a) l' "io centrante" come quello che permane dopo ogni "atto fuggevole"; b) il suo costituirsi come "l'io delle convinzioni, delle abitudini";

c) la sua distinzione dall'io come "monade concreta"; d) l'idea della "fenomenologia costitutiva, che in verità s'identifica con l'intera fenomenologia, sebbene questa non possa cominciare come costitutiva ma con la dimostrazione della tipica coscienziale e del suo sviluppo intenzionale".

§ 34 - da p. 27, r. 16 a p. 28, r. 17.

La corrispondenza è qui un po' più stretta. Nei PV si trovano i seguenti concetti (corrispondenti alle CM): a) la tipica della coscienza; b) l'apriori fenomenologico come "essenzialità"; c) l'irrilevanza dell'io-di-fatto a questo scopo; d) l'esperienza possibile come correlato di possibilità tipiche dell'ego; e) la libera variabilità funzionale dell'ego e i correlativi tipi essenziali cui corrisponde la legalità costitutiva dell'ego stesso. "Ottengo anche universali strutture d'essenza del mio ego come un ego possibile in generale, senza le quali non posso pensarmi come in generale o a priori, poiché esse debbono presiedere in modo evidente e necessario ad ogni libera variazione del mio ego". Degli altri temi del § 34 non c'è traccia.

§§ 35-37 - ?

Ci pare di potere affermare che a questi paragrafi non corrisponda nulla nei PV.

§§ 38 e 39 - da p. 29, r. 13 a p. 30, r. 36.

Il contenuto dei PV si ritrova profondamente rielaborato nelle CM. Diamo un'esposizione sommaria del primo testo.

Si annuncia la problematica della genesi passiva che comprende in sé il tema della associazione la quale "non è altro che un titolo straordinario di una legalità d'essenza, anzi un apriori innato, senza del quale non si potrebbe pensare un ego come tale". Segue un cenno alla "genesì di grado superiore". La genesi è vista come la costituzione in cui l'ego si determina in stretta correlazione con le oggettività da esso costituite: "lo straordinario sistema di forme degli oggetti costituiti e il sistema a priori di forme, correlativo, della loro costituzione intenzionale, compongono l'inesauribile infinità dell'apriori rivelato sotto il termine di 'fenomenologia'; esso non è altro che la forma

essenziale dell'ego come ego in generale il quale si rivela o si può rivelare in base alla mia autoriflessione". Husserl indica quindi il campo degli oggetti ideali che l'autoriflessione trascendentale rivela come "formazioni della attività dell'io che opera liberamente, entro il grado della costituzione egologica; ogni essere ideale di questo genere è quel che è solo come indice del suo sistema costitutivo". Le scienze riassumono da qui la loro validità "ma solo in qualità di correlati costitutivi". Il campo in cui ci si muove è ora quello della fenomenologia della "ragione" cui spetta il compito di superare il solipsismo iniziale.

Si noti la persistenza della tematica dell'oggettività nei PV al posto di quella dell'intersoggettività e del tempo interno che predomina nelle CM.

§ 40 - da p. 30, r. 36 a p. 31, r. 39.

Il testo delle CM riprende qui a seguire passo passo quello dei PV; è solo eliminata quale ripetizione e sono apportate correzioni solo formali.

§ 41 - da p. 32, r. 1 a p. 34, r. 6.

Il testo dei PV è utilizzato, con non rilevanti variazioni, nella prima metà del paragrafo che dalle parole "Ma ciò val quanto dire..." (p. 95, r. 13 della nostra traduzione) elaborano un nuovo testo. I riferimenti, aggiunti qua e là, ai temi dell'alter-ego, dell'intersoggettività e della fenomenologia eidetica, sono pur essi nuovi rispetto ai PV.

§§ 42-59 - da p. 34, r. 7 a p. 36, r. 8.

La differenza, di gran lunga più importante di tutte, tra due testi è quella che riguarda la parte in questione. Riportiamo le brevi pagine dei PV corrispondenti ai lunghi paragrafi delle CM.

Bisognerà adesso dire dell'unica obiezione realmente inquietante. Quando io, come io che medita, mi riduco mediante l'epoché al mio ego assoluto, ed a ciò che si costituisce in esso, non divengo allora il *solus ipse*? Ed allora l'intera filosofia dell'autoriflessione non si riduce ad un puro, seppur fenomenologico-trascendentale, solipsismo?

Tuttavia, prima che si prenda una decisione al riguardo e si cerchi aiuto in futuri argomentazioni dialettiche, sarà bene prose-

guire nel lavoro fenomenologico in modo sufficientemente ampio e sistematico per vedere come si annunzia e si verifica nell'ego l'alter ego, in quanto datità d'esperienza, e per vedere qual genere di costituzione convenga al suo esserci che risiede nella cerchia della mia coscienza e nel mio mondo. Giacché io ho effettiva esperienza degli altri non solo come esistenti accanto alla natura, ma come uniti ad essa nel formare un tutto unico. Quindi io esperisco gli altri in quel preciso modo per cui essi non solo si presentano connessi alla natura spaziale secondo legami psicologici; ma li esperisco in quanto sono già essi questo stesso mondo che io esperisco ed in quanto essi hanno di me la stessa esperienza che io ho di loro. In me stesso io esperisco tutto ed ogni cosa entro i limiti del mio vivere coscienziale trascendentale; ora io esperisco il mondo non come alcunché di privatamente mio ma come mondo intersoggettivo, dato ad ognuno e raggiungibile nei suoi oggetti, per cui io ho esperienza degli altri come *altri* che ci sono, come tali, oltre che per me, pure per un altro, per ogni altro. Come si spiega ora (cosa che pur rimane incomprensibile) che tutto quel che è per me ottiene senso e validità entro il mio vivere intenzionale?

C'è qui bisogno di una esplicazione fenomenologica vera e propria dell'opera trascendentale del "sentimento dell'essere altrui" [*Einfühlung*] e, inoltre, finché si fa questione di questo sentimento, di porre fuori valore astrattivamente gli altri e tutti gli strati di senso posseduti dal mio mondo ambiente, i quali sorgono dal valore che attribuisco agli altri per esperienza. Già qui si distingue nel dominio dell'ego trascendentale, ossia nel suo dominio di coscienza, un essere egologico specificamente privato, ossia la mia proprietà concreta del cui analogo ho poi un sentimento d'estraneità in base alle motivazioni che mi fornisce il mio ego. Io posso percepire in autenticità tutto ciò che appartiene al mio proprio vivere coscienziale, ma non qualcosa che vi è estraneo, come quello che è dato in un sentire estraneo, o nel percepire, pensare, sentire, volere qualcosa di estraneo come tale. Solo in senso *secondario* esso diviene oggetto di un'indicazione conseguente, nel modo di una cosa co-esperita in una vera e propria appercezione di somiglianza ove appunto può concordemente confermarsi. Per dirla con Leibniz: nella mia originalità, in me come *monade* apoditticamente datami, si rispecchiano le monadi estranee e questo rispecchiarsi è una indicazione che si afferma in una conseguenza. Ciò che però qui è propriamente oggetto d'indicazione è una soggettività trascendentale estranea che si presenta quando compio l'esposizione fenomenologica di me stesso e per ciò l'esposizione di ciò che io indico

rettamente; l'ego trascendentale pone quindi in se stesso un alter ego trascendentale, non però in maniera arbitraria sibbene necessaria.

Con ciò stesso la soggettività trascendentale si estende *alla intersoggettività, alla socialità trascendentale intersoggettiva che costituisce il piano trascendentale della natura o del mondo intersoggettivo in generale* e non di meno il piano dell'essere intersoggettivo di ogni oggettività ideale. Il primo ego, cui noi perveniamo con la riduzione trascendentale, non ha ancora acquistato la distinzione tra l'intenzionalità che gli è originariamente propria e quella che si configura in lui come *rispecchiamento* dell'alter ego. Ci vuole una concreta elaborazione fenomenologica per arrivare alla intersoggettività in quanto trascendentale. Ma si vede pure fin da ora che per il filosofo meditante il suo ego è l'ego originario e che quindi la intersoggettività potrà in seguito essere ammessa da ogni possibile ego, ma posto qui *come alter ego*, solo in quanto essa si rispecchia in lui. Avendo così spiegato il sentimento dell'essere altrui vediamo ora che si determina una distinzione fondamentale nella costituzione della natura la quale ha già un senso d'essere per l'ego astrattivamente isolato, ma non ne ha ancora uno intersoggettivo, non ha cioè il senso della costituzione del mondo spirituale.

In tal modo l'idealismo fenomenologico si rivela come monologia fenomenologico-trascendentale, che non è una costruzione metafisica, ma l'esplicazione sistematica del senso che assume per noi la filosofia prima del mondo; la filosofia ha potuto anche travisare questo senso, ma esso in se stesso non può essere alterato.

§§ 60-63 - ?

Questi paragrafi rappresentano la parte nuova della conclusione rispetto ai PV, ove non trovano pressoché alcun riscontro.

§ 64 - da p. 36, r. 8 a p. 39, r. 30 (fine).

Nel § 64 Husserl ha ripreso la conclusione dei PV. Precisamente ha inserito le ultime dodici righe del sesto capoverso. Le altre differenze sono di forma e del tutto insensenziali.

INDICE

Prefazione di Filippo Costa	p.	v
Introduzione		1
Prima Meditazione		7
Seconda Meditazione		29
Terza Meditazione		61
Quarta Meditazione		71
Quinta Meditazione		99
Conclusione		169
APPENDICI		
Appendice prima		179
Appendice seconda		190
Appendice terza		200